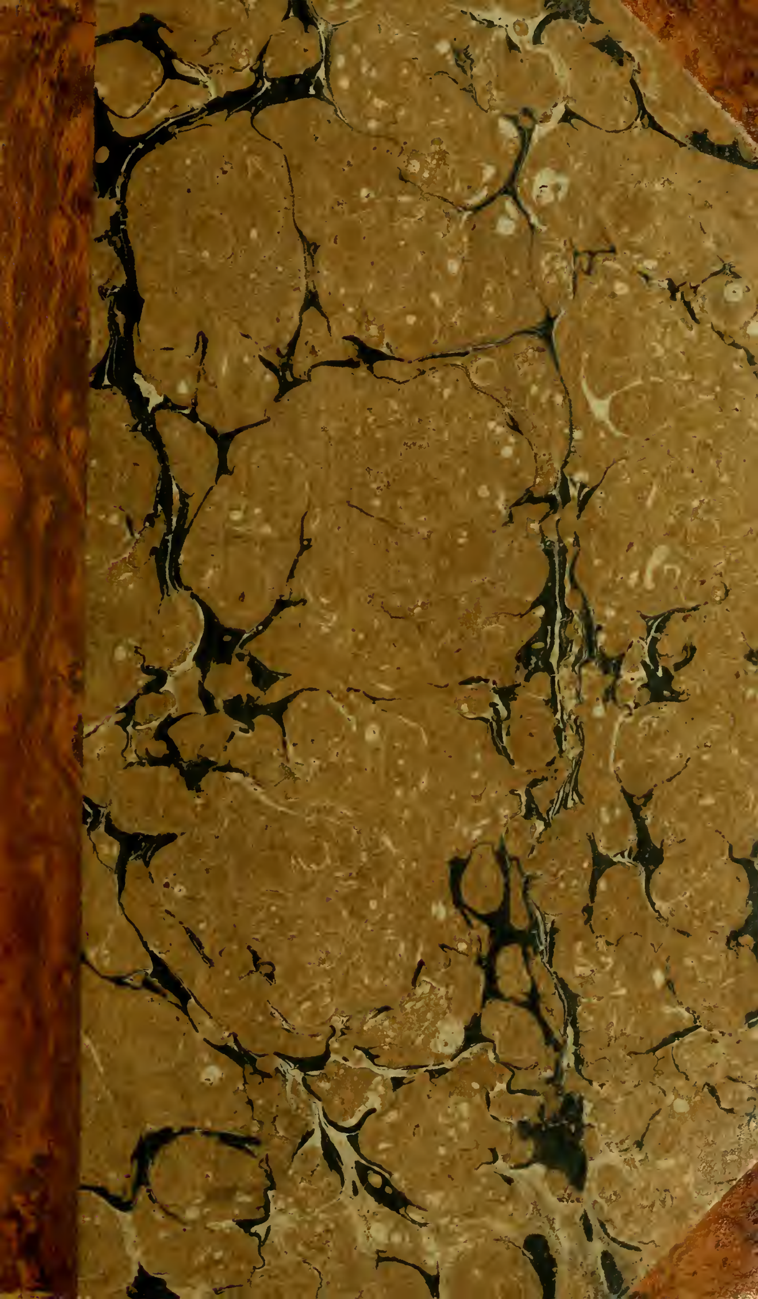






Kleinere profaifche Schriften

von

Schiller.

Aus mehrern Zeitfchriften

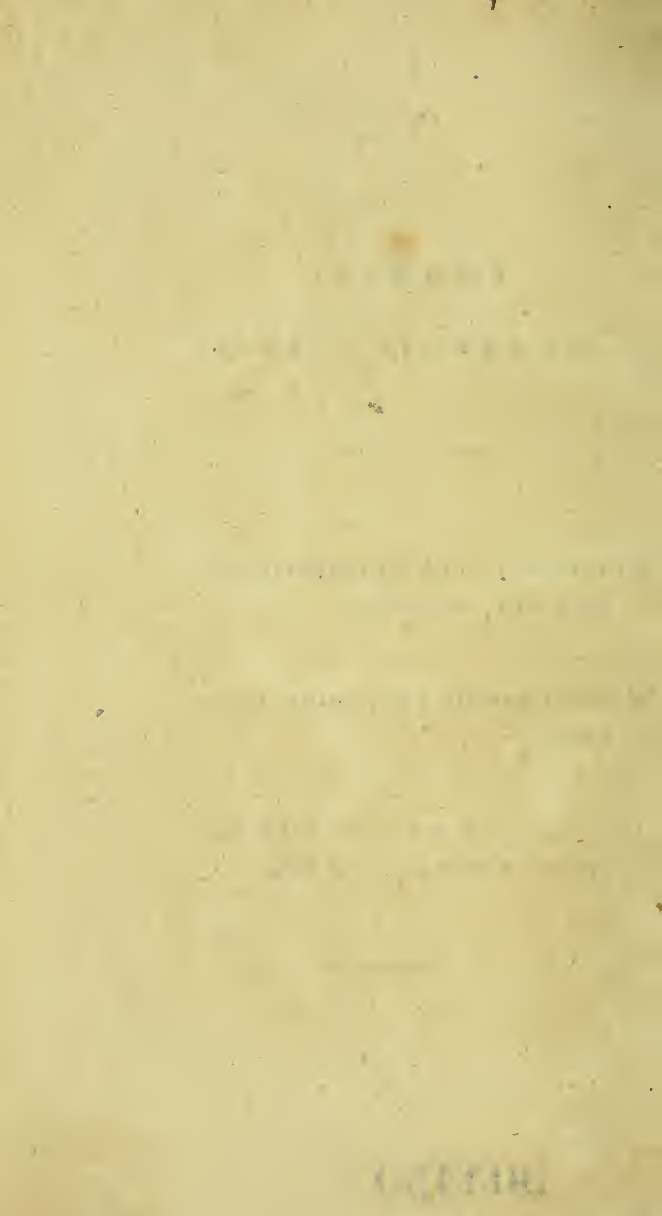
vom Verfaffer felbft gefammelt und verbeffert.

Zweiter Theil.

Leipzig 1800.
bey Siegfried Lebrecht Crufius.

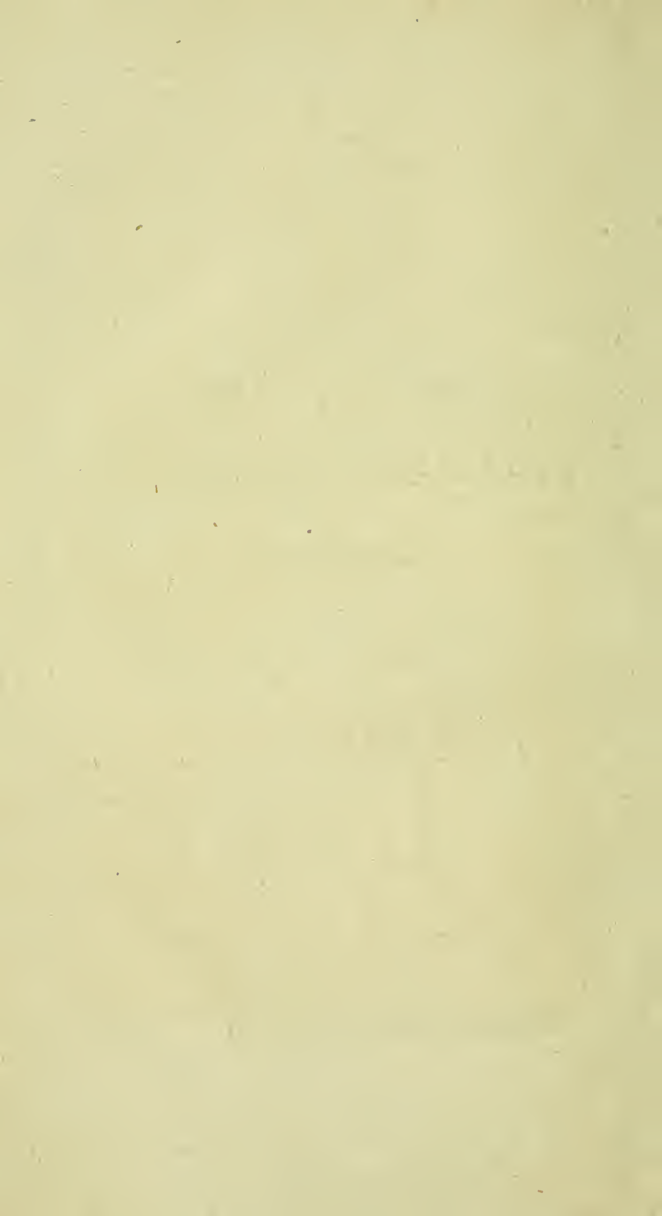
Innhalt

des zweiten Bandes.



Vermischte prosaische Schriften.

Zweyter Theil.



I.

Über naive und sentimentalische Dichtung.

Es giebt Augenblicke in unserm Leben, wo wir der Natur in Pflanzen, Mineralen, Thieren, Landschaften, so wie der menschlichen Natur in Kindern, in den Sitten des Landvolks und der Urwelt, nicht weil sie unsern Sinnen wohlthut, auch nicht weil sie unsern Verstand oder Geschmack befriedigt (von beyden kann oft das Gegentheil statt finden) sondern bloss weil sie Natur ist, eine Art von Liebe und von rührender Achtung widmen. Jeder feinere Mensch, dem es nicht ganz und gar an Empfindung fehlt, erfährt dieses, wenn er im Freyen wandelt, wenn

er auf dem Lande lebt, oder sich bey den Denkmälern der alten Zeiten verweilet, kurz, wenn er in künstlichen Verhältnissen und Situationen mit dem Anblick der einfältigen Natur überrascht wird. Dieses, nicht selten zum Bedürfniss erhöhte Interesse ist es, was vielen unsrer Liebhabereyen für Blumen und Thiere, für einfache Gärten, für Spaziergänge, für das Land und seine Bewohner, für manche Produkte des fernen Alterthums, u. dergl. zum Grund liegt; vorausgesetzt, dass weder Affectation, noch sonst ein zufälliges Interesse dabey im Spiele sey. Diese Art des Interesse an der Natur findet aber nur unter zwey Bedingungen statt. Fürs erste ist es durchaus nöthig, dass der Gegenstand, der uns dasselbe einflösst, Natur sey oder doch von uns dafür gehalten werde; zweytens dass er (in weitester Bedeutung des Worts) naiv sey, d. h. dass die Natur mit der Kunst im Kontraste stehe und sie beschäme. Sobald das letzte zu dem ersten hinzukommt, und nicht eher, wird die Natur zum Naiven.

Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anders, als das freiwillige Daseyn, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eignen und unabänderlichen Gesetzen.

Diese Vorstellung ist schlechterdings nöthig, wenn wir an dergleichen Erscheinungen Interesse nehmen sollen. Könnte man einer gemachten Blume den Schein der Natur, mit der vollkommensten Täuschung geben, könnte man die Nachahmung des Naiven in den Sitten bis zur höchsten Illusion treiben, so würde die Entdeckung dass es Nachahmung sey, das Gefühl, von dem die Rede ist, gänzlich vernichten*). Daraus erhellet, dass diese Art des Wohlgefallens an der Natur kein ästhetisches, sondern ein moralisches ist;

*) Kant, meines Wissens der erste, der über dieses Phänomen eigends zu reflektiren angefangen, erinnert, dass wenn wir von einem Menschen den Schlag der Nachtigall bis zur höchsten Täuschung nachgeahmt fänden, und uns dem Eindruck desselben mit ganzer Rührung überliessen, mit der Zerstörung dieser Illusion alle unsere Lust verschwinden würde. Man sehe das Capitel vom

denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch Betrachtung erzeugt; auch richtet es sich ganz und gar nicht nach der Schönheit der Formen. Was hätte auch eine unscheinbare Blume, eine Quelle, ein bemoßter Stein, das Gezwitscher der Vögel, das Summen der Bienen u. s. w. für sich selbst so gefälliges für uns? Was könnte ihm gar einen Anspruch auf unsere Liebe geben? Es sind nicht diese Gegenstände, es ist eine durch sie dargestellte Idee, was wir in ihnen lieben. Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Daseyn nach eignen Gesetzen, die innere Nothwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst.

intellektuellen Interesse am Schönen in der Critik der ästhetischen Urtheilskraft Wer den Verfasser nur als einen grossen Denker bewundern gelernt hat, wird sich freuen, hier auf eine Spur seines Herzens zu treffen, und sich durch diese Entdeckung von dem hohen philosophischen Beruf dieses Mannes (welcher schlechterdings beyde Eigenschaften verbunden fodert) zu überzeugen.

Sie ſind, was wir waren; ſie ſind, was wir wieder werden ſollen. Wir waren Natur, wie ſie, und unſere Kultur ſoll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freyheit, zur Natur zurückführen. Sie ſind alſo zugleich Darſtellung unſerer verlornen Kindheit, die uns ewig das theuerſte bleibt; daher ſie uns mit einer gewiſſen Wehmuth erfüllen. Zugleich ſind ſie Darſtellungen unſerer höchſten Vollendung im Ideale, daher ſie uns in eine erhabene Rührung verſetzen.

Aber ihre Vollkommenheit iſt nicht ihr Verdienſt, weil ſie nicht das Werk ihrer Wahl iſt. Sie gewähren uns alſo die ganz eigene Luſt, daſs ſie, ohne uns zu beſchämen, unſere Muſter ſind. Eine beſtändige Göttererſcheinung umgeben ſie uns, aber mehr erquickend als blendend. Was ihren Character ausmacht, iſt gerade das, was dem unſrigen zu ſeiner Vollendung mangelt; was uns von ihnen unterſcheidet, iſt gerade das, was ihnen ſelbſt zur Göttlichkeit fehlt. Wir ſind frey und

ſie ſind nothwendig; wir wechſeln, ſie bleiben eins. Aber nur, wenn beydes ſich mit einander verbindet — wenn der Wille das Geſetz der Nothwendigkeit frey befolgt und bey allem Wechſel der Phantaſie die Vernunft ihre Regel behauptet, geht das Göttliche oder das Ideal hervor. Wir erblicken in ihnen alſo ewig das, was uns abgeht, aber wornach wir aufgefodert ſind zu ringen, und dem wir uns, wenn wir es gleich niemals erreichen, doch in einem unendlichen Fortſchritte zu nähern hoffen dürfen. Wir erblicken in uns einen Vorzug, der ihnen fehlt, aber deſſen ſie entweder überhaupt niemals, wie das vernunftloſe, oder nicht anders als indem ſie unſern Weg gehen, wie die Kindheit, theilhaftig werden können. Sie verſchaffen uns daher den ſüſſeſten Genuſs unſerer Menſchheit als Idee, ob ſie uns gleich in Rückſicht auf jeden beſtimmten Zuſtand unſerer Menſchheit nothwendig demüthigen müſſen.

Da ſich dieſes Intereſſe für Natur auf eine Idee gründet, ſo kann es ſich nur

in Gemüthern zeigen, welche für Ideen empfänglich ſind, d. h. in moraliſchen. Bey weitem die mehreſten Menſchen affektiren es bloſs, und die Allgemeinheit dieſes ſentimentaliſchen Geſchmacks zu unſern Zeiten. welcher ſich beſonders ſeit der Erſcheinung gewiſſer Schriften, in empfindſamen Reiſen, dergleichen Gärten, Spaziergängen und andern Liebhabereyen dieſer Art äuſſert, iſt noch ganz und gar kein Beweis für die Allgemeinheit dieſer Empfindungsweiſe. Doch wird die Natur auch auf den gefühlloſeſten immer etwas von dieſer Wirkung äuſsern, weil ſchon die, allen Menſchen gemeine, Anlage zum Sittlichen dazu hinreichend iſt, und wir alle ohne Unterſchied, bey noch ſo groſser Entfernung unſerer Thaten von der Einfalt und Wahrheit der Natur, in der Idee dazu hingetrieben werden. Beſonders ſtark und am allgemeinſten äuſſert ſich dieſe Empfindſamkeit für Natur auf Veranlaſſung ſolcher Gegenſtände, welche in einer engern Verbindung mit uns ſtehen, und uns den Rückblick auf uns

ſelbſt und die Unnatur in uns näher legen, wie z. B. bey Kindern und kindlichen Völkern. Man irrt, wenn man glaubt, daſs es bloſs die Vorſtellung der Hülfloſigkeit ſey, welche macht, daſs wir in gewiſſen Augenblicken mit ſo viel Rührung bey Kindern verweilen. Das mag bey denjenigen vielleicht der Fall ſeyn, welche der Schwäche gegenüber nie etwas anders als ihre eigene Überlegenheit zu empfinden pflegen. Aber das Gefühl, von dem ich rede, (es findet nur in ganz eigenen moraliſchen Stimmungen ſtatt, und iſt nicht mit demjenigen zu verwechſeln, welches die fröhliche Thätigkeit der Kinder in uns erregt) iſt eher demüthigend als begünſtigend für die Eigenliebe; und wenn ja ein Vorzug dabey in Betrachtung kommt, ſo iſt dieſer wenigſtens nicht auf unſerer Seite. Nicht weil wir von der Höhe unſerer Kraft und Vollkommenheit auf das Kind herabſehen, ſondern weil wir aus der Beſchränktheit unſers Zuſtands, welche von der Beſtimmung, die wir einmal erlangt haben, unzertrenn-

lich ift, zu der gränzenlofen Beftimmbarkeit in dem Kinde und zu feiner reinen Unfchuld hinauffehen, gerathen wir in Rührung, und unfer Gefühl in einem folchen Augenblick ift zu fichtbar mit einer gewiffen Wehmuth gemifcht, als dafs fich diefe Quelle deffelben verkennen liefse. In dem Kinde ift die Anlage und Beftimmung, in uns ift die Erfüllung dargeftellt, welche immer unendlich weit hinter jener zurückbleibt. Das Kind ift uns daher eine Vergegenwärtigung des Ideals, nicht zwar des erfüllten, aber des aufgegebenen, und es ift alfo keinesweges die Vorftellung feiner Bedürftigkeit und Schranken, es ift ganz im Gegentheil die Vorftellung feiner reinen und freyen Kraft, feiner Integrität, feiner Unendlichkeit, was uns rührt. Dem Menfchen von Sittlichkeit und Empfindung wird ein Kind deswegen ein heiliger Gegenftand feyn, ein Gegenftand nehmlich, der durch die Gröfse einer Idee jede Gröfse der Erfahrung vernichtet; und der, was er auch in der Beurtheilung des

Verſtandes verlieren mag; in der Beurtheilung der Vernunft wieder in reichem Maaſse gewinnt.

Eben aus dieſem Widerſpruch zwiſchen dem Urtheile der Vernunft und des Verſtandes geht die ganz eigene Erſcheinung des gemiſchten Gefühls hervor, welches das Naive der Denkart in uns erreget. Es verbindet die kindliche Einfalt mit der kindiſchen; durch die letztere giebt es dem Verſtand eine Blöſse und bewirkt jenes Lächeln, wodurch wir unſre (theoretiſche) Überlegung zu erkennen geben. Sobald wir aber Urſache haben zu glauben, daſs die kindiſche Einfalt zugleich eine kindliche ſey, daſs folglich nicht Unverſtand, nicht Unvermögen, ſondern eine höhere (praktiſche Stärke, ein Herz voll Unſchuld und Wahrheit, die Quelle davon ſey, welches die Hülfe der Kunſt aus innrer Gröſse verſchmähte, ſo iſt jener Triumph des Verſtandes vorbey, und der Spott über die Einfältigkeit geht in Bewunderung der

Einfachheit über. Wir fühlen uns genöthigt, den Gegenſtand zu achten, über den wir vorher gelächelt haben, und, indem wir zugleich einen Blick in uns ſelbſt werfen, uns zu beklagen, daſs wir demſelben nicht ähnlich ſind. So entſteht die ganz eigene Erſcheinung eines Gefühls, in welchem fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmuth zuſammenfließsen *). Zum

*) Kant in einer Anmerkung zu der Analytik des Erhabenen (Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft. S. 225. der erſten Auflage) unterſcheidet gleichfalls dieſe dreyerley Ingredienzien in dem Gefühl des Naiven, aber er giebt davon eine andre Erklärung. „Etwas aus beidem (dem animaliſchen Gefühl des Vergnügens und dem geiſtigen „Gefühl der Achtung) zuſammengeſetztes findet „ſich in der Naivetät, die der Ausbruch der der „Menſchheit urſprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verſtellungskunſt iſt. Man lacht über die „Einfalt, die es noch nicht verſteht, ſich zu verſtellen und erfreut ſich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunſt hier einen Querſtrich ſpielt. Man erwartete die alltägliche „Sitte der gekünſtelten und den ſchönen Schein „vorſichtig angelegten Aeuſserung und ſiehe es „iſt die unverdorbene ſchuldloſe Natur, die man „anzutreffen gar nicht gewärtig und der, ſo ſie

Naiven wird erfodert, daſs die Natur über

„blicken lieſs, zu entblöſsen auch nicht gemey-
„net war. Daſs der ſchöne, aber falſche Schein,
„der gewöhnlich in unſerm Urtheile ſehr viel
„bedeutet, hier plötzlich in Nichts verwandelt,
„daſs gleichſam der Schalk in uns ſelbſt bloſs ge-
„ſtellt wird, bringt die Bewegung des Gemüths
„nach zwey entgegengeſetzten Richtungen nach
„einander hervor, die zugleich den Körper heil-
„ſam ſchüttelt. Daſs aber etwas, was unend-
„lich beſſer als alle angenommene Sitte iſt, die
„Lauterkeit der Denkungsart, (wenigſtens die An-
„lage dazu) doch nicht ganz in der menſchlichen
„Natur erloſchen iſt, miſcht Ernſt und Hoch-
„ſchätzung in dieſes Spiel der Urtheilskraft.
„Weil es aber nur eine kurze Zeit Erſcheinung
„iſt und die Decke der Verſtellungskunſt bald
„wieder vorgezogen wird, ſo mengt ſich zu-
„gleich ein Bedauren darunter, welches eine
„Rührung der Zärtlichkeit iſt, die ſich als Spiel
„mit einem ſolchen gutherzigen Lachen ſehr wohl
„verbinden läſst, und auch wirklich damit ge-
„wöhnlich verbindet, zugleich auch die Verle-
„genheit deſſen, der den Stoff dazu hergiebt,
„darüber daſs er noch nicht nach Menſchen-
„weiſe gewitzigt iſt, zu vergüten pflegt.“ — Ich
geſtehe, daſs dieſe Erklärungsart mich nicht ganz
befriedigt, und zwar vorzüglich deswegen nicht,
weil ſie von dem Naiven überhaupt etwas behau-
ptet, was höchſtens von einer Species deſſelben,
dem Naiven der Ueberraſchung, von welchem ich
nachher reden werde, wahr iſt. Allerdings er-

die Kunſt den Sieg davon trage *) es geſchehe dieſs nun wider Wiſſen und Willen der Perſon, oder mit völligem Bewuſst-

regt es Lachen, wenn ſich jemand durch Naivetät bloſs giebt, und in manchen Fällen mag dieſes Lachen aus einer vorhergegangenen Erwartung, die in Nichts aufgelöſst wird, fließen. Aber auch das Naive der edelſten Art, das Naive der Geſinnung erregt immer ein Lächeln, welches doch ſchwerlich eine in Nichts aufgelöſte Erwartung zum Grunde hat, ſondern überhaupt nur aus dem Kontraſt eines gewiſſen Betragens mit den einmal angenommenen und erwarteten Formen zu erklären iſt. Auch zweifle ich, ob die Bedauerniſs, welche ſich bey dem Naiven der letztern Art in unſre Empfindung miſcht, der naiven Perſon und nicht vielmehr uns ſelbſt oder vielmehr der Menſchheit überhaupt gilt, an deren Verfall wir bey einem ſolchen Anlaſs erinnert werden. Es iſt zu offenbar eine moraliſche Trauer, die einen edlern Gegenſtand haben muſs, als die phyſiſchen Uebel, von denen die Aufrichtigkeit in dem gewöhnlichen Weltlauf bedrohet wird, und dieſer Gegenſtand kann nicht wohl ein anderer ſeyn, als der Verluſt der Wahrheit und Simplicität in der Menſchheit.

*) Ich ſollte vielleicht ganz kurz ſagen: die Wahrheit über die Verſtellung, aber der Begriff des Naiven ſcheint mir noch etwas mehr einzuſchlieſsen, indem die Einfachheit überhaupt, welche über die Künſteley, und die

seyn derselben. In dem ersten Fall ist es das Naive der Überraschung und belustigt; in dem andern ist es das Naive der Gesinnung und rührt.

Bey dem Naiven der Überraschung muss die Person moralisch fähig seyn, die Natur zu verläugnen; bey dem Naiven der Gesinnung darf sie es nicht seyn, doch dürfen wir sie uns nicht als physisch unfähig dazu denken, wenn es als naiv auf uns wirken soll. Die Handlungen und Reden der Kinder geben uns daher auch nur so lange den reinen Eindruk des Naiven, als wir uns ihres Unvermögens zur Kunst nicht erinnern, und überhaupt nur auf den Kontrast ihrer Nanatürlichkeit mit der Künstlichkeit in uns Rücksicht nehmen. Das Naive ist eine Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird, und kann eben desswegen

natürliche Freyheit, welche über Steifheit und Zwang siegt, ein ähnliches Gefühl in uns erregen.

wegen der wirklichen Kindheit in ſtrengſter Bedeutung nicht zugeſchrieben werden.

In beyden Fällen aber, beym Naiven der Überraſchung wie bey dem der Geſinnung muſs die Natur Recht, die Kunſt aber Unrecht haben.

Erſt durch dieſe letztere Beſtimmung wird der Begriff des Naiven vollendet. Der Affekt iſt auch Natur und die Regel der Anſtändigkeit iſt etwas Künſtliches, dennoch iſt der Sieg des Affekts über die Anſtändigkeit nichts weniger als naiv. Siegt hingegen derſelbe Affekt über die Künſteley, über die falſche Anſtändigkeit, über die Verſtellung, ſo tragen wir kein Bedenken, es naiv zu nennen *). Es wird

*) Ein Kind iſt ungezogen, wenn es aus Begierde, Leichtſinn, Ungeſtüm, den Vorſchriften einer guten Erziehung entgegenhandelt, aber es iſt naiv, wenn es ſich von dem Manierierten einer unvernünftigen Erziehung, von den ſteifen Stellungen des Tanzmeiſters u. dergl. aus freyer und geſunder Natur diſpenſiert. Daſſelbe findet auch bey dem Naiven in ganz uneigentlicher Bedeutung ſtatt, welches durch Uebertragung von

also erfodert, daſs die Natur nicht durch ihre blinde Gewalt als dynamische, sondern daſs sie durch ihre Form als moralische Gröſse, kurz daſs sie nicht als Nothdurft, sondern als innre Nothwendigkeit über die Kunst triumphiere. Nicht die Unzulänglichkeit sondern die Unstatthaftigkeit der letztern muſs der erstern den Sieg verschaft haben; denn jene ist Mangel, und nichts, was aus Mangel entspringt, kann Achtung erzeugen. Zwar ist es bey dem Naiven der Überraschung immer die Übermacht des Affekts und ein Mangel an Besinnung, was die Natur bekennen macht; aber die-

dem Menschen auf das Vernunftlose entstehet. Niemand wird den Anblick naiv finden, wenn in einem Garten, der schlecht gewartet wird, das Unkraut überhand nimmt; aber es hat allerdings etwas naives, wenn der freye Wuchs hervorstrebender Aeste das mühselige Werk der Scheere in einem französischen Garten vernichtet. So ist es ganz und gar nicht naiv, wenn ein geschultes Pferd aus natürlicher Plumpheit seine Lection schlecht macht, aber es hat etwas vom Naiven, wenn es dieselbe aus natürlicher Freyheit vergiſst.

ſer Mangel und jene Übermacht machen das Naive noch gar nicht aus, ſondern geben bloſs Gelegenheit, daſs die Natur ihrer moraliſchen Beſchaffenheit, d. h. dem Geſetze der Übereinſtimmung ungehindert folgt.

Das Naive der Überraſchung kann nur dem Menſchen und zwar dem Menſchen nur, inſofern er in dieſem Augenblicke nicht mehr reine und unſchuldige Natur iſt, zukommen. Es ſetzt einen Willen voraus, der mit dem was die Natur auf ihre eigene Hand thut, nicht übereinſtimmt. Eine ſolche Perſon wird, wenn man ſie zur Beſinnung bringt, über ſich ſelbſt erſchrecken; die naiv geſinnte hingegen wird ſich über die Menſchen und über ihr Erſtaunen verwundern. Da alſo hier nicht der perſönliche und moraliſche Charakter, ſondern bloſs der, durch den Affekt freygelaſſene, natürliche Charakter die Wahrheit bekennt, ſo machen wir dem Menſchen aus dieſer Aufrichtigkeit kein Verdienſt und unſer Lachen iſt

verdienter Spott, der durch keine persönliche Hochschätzung desselben zurückgehalten wird. Weil es aber doch auch hier die Aufrichtigkeit der Natur ist, die durch den Schleier der Falschheit hindurch bricht, so verbindet sich eine Zufriedenheit höherer Art, mit der Schadenfreude, einen Menschen ertappt zu haben; denn die Natur im Gegensatz gegen die Künsteley und die Wahrheit im Gegensatz gegen den Betrug muss jederzeit Achtung erregen. Wir empfinden also auch über das Naive der Überraschung ein wirklich moralisches Vergnügen, obgleich nicht über einen moralischen Charakter *).

*) Da das Naive bloss auf der Form beruht, wie etwas gethan oder gesagt wird, so verschwindet uns diese Eigenschaft aus den Augen, sobald die Sache selbst entweder durch ihre Ursachen oder durch ihre Folgen einen überwiegenden oder gar widersprechenden Eindruck macht. Durch eine Naivetät dieser Art kann auch ein Verbrechen entdeckt werden, aber denn haben wir weder die Ruhe noch die Zeit, unsre Aufmerksamkeit auf die Form der Entdeckung zu richten, und der Abscheu über den persönlichen Charakter verschlingt das Wohlgefallen an dem

Bey dem Naiven der Überraſchung achten wir zwar immer die Natur, weil wir die Wahrheit achten müſſen; bey dem Naiven der Geſinnung achten wir hingegen die Perſon, und genieſsen alſo nicht bloſs ein moraliſches Vergnügen ſondern auch über einen moraliſchen Gegenſtand. In dem einen wie in dem andern Falle hat die Natur Recht, daſs ſie die Wahrheit ſagt; aber in dem letztern Fall hat die Natur nicht bloſs Recht, ſondern die Perſon hat auch Ehre. In dem erſten Falle gereicht die Aufrichtigkeit der Natur der Perſon immer zur Schande, weil ſie unfreywillig iſt; in dem zweyten gereicht ſie ihr immer zum Verdienſt, geſetzt auch, daſs dasjenige, was ſie ausſagt, ihr Schande brächte.

natürlichen. So wie uns das empörte Gefühl die moraliſche Freude an der Aufrichtigkeit der Natur raubt, ſobald wir durch eine Naivetät ein Verbrechen erfahren; eben ſo erſtickt das erregte Mitleiden unſere Schadenfreude ſobald wir jemand durch ſeine Naivetät in Gefahr geſetzt ſehen.

Wir schreiben einem Menschen eine naive Gesinnung zu, wenn er in seinen Urtheilen von den Dingen ihre gekünstelten und gesuchten Verhältnisse übersieht und sich blofs an die einfache Natur hält. Alles was innerhalb der gesunden Natur davon geurtheilt werden kann, fodern wir von ihm, und erlassen ihm schlechterdings nur das, was eine Entfernung von der Natur, es sey nun im Denken oder im Empfinden, wenigstens Bekanntschaft derselben voraussetzt.

Wenn ein Vater seinem Kinde erzählt, dafs dieser oder jener Mann für Armuth verschmachte, und das Kind hingeht, und dem armen Mann seines Vaters Geldbörse zuträgt, so ist die Handlung naiv; denn die gesunde Natur handelte aus dem Kinde, und in einer Welt, wo die gesunde Natur herrschte, würde es vollkommen recht gehabt haben, so zu verfahren. Es sieht blofs auf das Bedürfnifs, und auf das nächste Mittel es zu befriedigen; eine solche Ausdehnung des Eigenthumsrech-

tes, wobey ein Theil der Menſchen zu Grunde gehen kann, iſt in der bloſsen Natur nicht gegründet. Die Handlung des Kindes iſt alſo eine Beſchämung der wirklichen Welt, und das geſteht auch unſer Herz durch das Wohlgefallen, welches es über jene Handlung empfindet.

Wenn ein Menſch ohne Weltkenntniſs, ſonſt aber von gutem Verſtande, einem andern, der ihn betrügt, ſich aber geſchickt zu verſtellen weiſs, ſeine Geheimniſſe beichtet, und ihm durch ſeine Aufrichtigkeit ſelbſt die Mittel leyht ihm zu ſchaden, ſo finden wir das naiv. Wir lachen ihn aus, aber können uns doch nicht erwehren, ihn deswegen hochzuſchätzen. Denn ſein Vertrauen auf den andern quillt aus der Redlichkeit ſeiner eigenen Geſinnungen; wenigſtens iſt er nur in ſo fern naiv, als dieſes der Fall iſt.

Das Naive der Denkart kann daher niemals eine Eigenſchaft verdorbener Menſchen ſeyn, ſondern nur Kindern und kindlich geſinnten Menſchen zukommen.

Dieſe letztern handeln und denken oft mitten unter den gekünſtelten Verhältniſſen der groſsen Welt naiv; ſie vergeſſen aus eigener ſchöner Menſchlichkeit, daſs ſie es mit einer verderbten Welt zu thun haben, und betragen ſich ſelbſt an den Höfen der Könige mit einer Ingenuität und Unſchuld, wie man ſie nur in einer Schäferwelt findet.

Es iſt übrigens gar nicht ſo leicht, die kindiſche Unſchuld von der kindlichen immer richtig zu unterſcheiden, indem es Handlungen giebt, welche auf der äuſſerſten Grenze zwiſchen beyden ſchweben, und bey denen wir ſchlechterdings im Zweifel gelaſſen werden, ob wir die Einfältigkeit belachen oder die edle Einfalt hochſchätzen ſollen. Ein ſehr merkwürdiges Beyſpiel dieſer Art findet man in der Regierungsgeſchichte des Pabſtes Adrian des Sechſten, die uns Herr Schröckh mit der ihm eigenen Gründlichkeit und pragmatiſchen Wahrheit beſchrieben hat. Dieſer Pabſt, ein Niederländer

von Geburt, verwaltete das Pontifikat in einem der kritischten Augenblicke für die Hierarchie, wo eine erbitterte Parthey die Blöfsen der römischen Kirche ohne alle Schonung aufdeckte, und die Gegenparthey im höchsten Grad interessiert war, sie zuzudecken. Was der wahrhaft naive Character, wenn ja ein solcher sich auf den Stuhl des heiligen Peters verirrte, in diesem Falle zu thun hatte ist keine Frage; wohl aber wie weit eine solche Naivetät der Gesinnung mit der Rolle eines Pabstes verträglich seyn möchte. Diefs war es übrigens, was die Vorgänger und die Nachfolger Adrians in die geringste Verlegenheit setzte. Mit Gleichförmigkeit befolgten sie das einmal angenommene römische System, überall nichts einzuräumen. Aber Adrian hatte wirklich den geraden Character seiner Nation, und die Unschuld seines ehemaligen Standes. Aus der engen Sphäre des Gelehrten war er zu seinem erhabenen Posten emporgestiegen, und selbst auf der Höhe seiner neuen Würde jenem einfachen Character nicht untreu

geworden. Die Mifsbräuche in der Kirche rührten ihn, und er war viel zu redlich, öffentlich zu difsimulieren, was er im stillen sich eingestand. Dieser Denkart gemäfs liefs er sich in der Instruktion, die er seinen Legaten nach Deutschland mitgab, zu Geständnifsen verleiten, die noch bey keinem Pabste erhört gewesen waren, und den Grundsätzen dieses Hofes schnurgerade zuwiderliefen. „Wir wissen es wohl, hiefs es unter andern, „dafs an diesem heiligen Stuhl schon seit „mehrern Jahren viel Abscheuliches vorge„gangen; kein Wunder, wenn sich der „kranke Zustand von dem Haupt auf die „Glieder, von dem Pabst auf die Prälaten „fortgeerbt hat. Wir alle sind abgewi„chen, und schon seit lange ist keiner „unter uns gewesen, der etwas Gutes ge„than hätte, auch nicht Einer.“ Wieder anderswo befiehlt er dem Legaten in seinem Nahmen zu erklären, „dafs er, Adri„an, wegen dessen, was vor ihm von „den Päbsten geschehen, nicht dürfe ge„tadelt werden, und dafs dergleichen Aus-

„ſchweifungen, auch da er noch in ei-
„nem geringen Stande gelebt, ihm immer
„miſsfallen hätten u. ſ. f.“ Man kann
leicht denken, wie eine ſolche Naivetät
des Pabſtes von der römiſchen Kleriſey
mag aufgenommen worden ſeyn; das we-
nigſte, was man ihm Schuld gab, war,
daſs er die Kirche an die Ketzer verra-
then habe. Dieſer höchſt unkluge Schritt
des Pabſtes würde indeſſen unſrer ganzen
Achtung und Bewunderung werth ſeyn,
wenn wir uns nur überzeugen könnten,
daſs er wirklich naiv geweſen, d. h. daſs
er ihm bloſs durch die natürliche Wahr-
heit ſeines Characters ohne alle Rückſicht
auf die möglichen Folgen abgenöthiget
worden ſey, und daſs er ihn nicht we-
niger gethan haben würde, wenn er die
begangene Unſchicklichkeit in ihrem gan-
zen Umfang eingeſehen hätte. Aber wir
haben einige Urſache zu glauben, daſs er
dieſen Schritt für gar nicht ſo unpolitiſch
hielt, und in ſeiner Unſchuld ſo weit
gieng zu hoffen, durch ſeine Nachgiebig-
keit gegen die Gegner etwas ſehr wichti-

ges für den Vortheil feiner Kirche gewonnen zu haben. Er bildete fich nicht blofs ein, diefen Schritt als redlicher Mann thun zu müffen, fondern ihn auch als Pabft verantworten zu können, und indem er vergafs, dafs das künftlichfte aller Gebäude fchlechterdings nur durch eine fortgefetzte Verläugnung der Wahrheit erhalten werden könnte, begieng er den unverzeyhlichen Fehler, Verhaltungsregeln, die in natürlichen Verhältniffen fich bewährt haben mochten, in einer ganz entgegengefetzten Lage zu befolgen. Diefs verändert allerdings unfer Urtheil fehr; und ob wir gleich der Redlichkeit des Herzens, aus dem jene Handlung flofs, unfere Achtung nicht verfagen können, fo wird diefe letztere nicht wenig durch die Betrachtung gefchwächt, dafs die Natur an der Kunft und das Herz an dem Kopf einen zu fchwachen Gegner gehabt habe.

Naiv mufs jedes wahre Genie feyn, oder es ift keines. Seine Naivetät allein

macht es zum Genie, und was es im Intellektuellen und Ästhetischen ist, kann es im Moralischen nicht verläugnen. Unbekannt mit den Regeln, den Krücken der Schwachheit und den Zuchtmeistern der Verkehrtheit, bloss von der Natur oder dem Instinkt, seinem schützenden Engel, geleitet, geht es ruhig und sicher durch alle Schlingen des falschen Geschmackes, in welchen, wenn es nicht so klug ist, sie schon von weitem zu vermeiden, das Nichtgenie unausbleiblich verstrickt wird. Nur dem Genie ist es gegeben, ausserhalb des Bekannten noch immer zu Hause zu seyn, und die Natur zu erweitern, ohne über sie hinauszugehen. Zwar begegnet letzteres zuweilen auch den grösten Genies, aber nur, weil auch diese ihre phantastischen Augenblicke haben, wo die schützende Natur sie verläst, weil die Macht des Beyspiels sie hinreisst, oder der verderbte Geschmack ihrer Zeit sie verleitet.

Die verwickeltsten Aufgaben muss das Genie mit anspruchloser Simplicität und

Leichtigkeit lösen; das Ey des Columbus gilt von jeder genialischen Entscheidung. Dadurch allein legitimiert es sich als Genie, daſs es durch Einfalt über die verwickelte Kunst triumphiert. Es verfährt nicht nach erkannten Prinzipien sondern nach Einfällen und Gefühlen; aber seine Einfälle sind Eingebungen eines Gottes (alles was die gesunde Natur thut ist göttlich) seine Gefühle sind Gesetze für alle Zeiten und für alle Geschlechter der Menschen.

Den kindlichen Charakter, den das Genie in seinen Werken abdrückt, zeigt es auch in seinem Privat-Leben und in seinen Sitten. Es ist schaamhaft, weil die Natur dieses immer ist; aber es ist nicht decent, weil nur die Verderbniſs decent ist. Es ist verständig, denn die Natur kann nie das Gegentheil seyn; aber es ist nicht listig, denn das kann nur die Kunst seyn. Es ist seinem Charakter und seinen Neigungen treu, aber nicht sowohl weil es Grundsätze hat, als weil die Natur bey allem Schwanken im-

mer wieder in die vorige Stelle rückt, immer das alte Bedürfniss zurück bringt. Es ist bescheiden, ja blöde, weil das Genie immer sich selbst ein Geheimniss bleibt, aber es ist nicht ängstlich, weil es die Gefahren des Weges nicht kennt, den es wandelt. Wir wissen wenig von dem Privatleben der grössten Genies, aber auch das wenige, was uns z. B. von Sophokles, von Archimed, von Hippokrates, und aus neueren Zeiten von Ariost, Dante und Tasso, von Raphael, von Albrecht, Dürer, Zervantes, Shakespear, von Fielding, Sterne u. a. aufbewahrt worden ist, bestätigt diese Behauptung.

Ja, was noch weit mehr Schwürigkeit zu haben scheint, selbst der grosse Staatsmann und Feldherr, werden sobald sie durch ihr Genie gross sind, einen naiven Charakter zeigen. Ich will hier unter den Alten nur an Epaminondas und Julius Cäsar, unter den Neuern nur an Heinrich den Vierten von Frankreich, Gustav Adolph von Schwe-

den und den Czar Peter den Groſsen erinnern. Der Herzog von Marlborough, Türenne, Vendome zeigen uns alle dieſen Charakter. Dem andern Geſchlecht hat die Natur in dem naiven Charakter ſeine höchſte Vollkommenheit angewieſen. Nach nichts ringt die weibliche Gefallſucht ſo ſehr als nach dem Schein des Naiven; Beweis genug, wenn man auch ſonſt keinen hätte, daſs die gröſste Macht des Geſchlechts auf dieſer Eigenſchaft beruhet. Weil aber die herrſchenden Grundſätze bey der weiblichen Erziehung mit dieſem Charakter in ewigem Streit liegen, ſo iſt es dem Weibe im moraliſchen eben ſo ſchwer als dem Mann im intellektuellen mit den Vortheilen der guten Erziehung jenes herrliche Geſchenk der Natur unverloren zu behalten; und die Frau, die mit einem geſchickten Betragen für die groſse Welt dieſes Naive der Sitten verknüpft, iſt eben ſo hochachtungswürdig als der Gelehrte, der mit der ganzen Strenge der Schule Genialiſche Freyheit des Denkens verbindet.

Aus

Aus der naiven Denkart fließt nothwendigerweise auch ein naiver Ausdruck sowohl in Worten als Bewegungen, und er ist das wichtigste Bestandstück der Grazie. Mit dieser naiven Anmuth drückt das Genie seine erhabensten und tiefsten Gedanken aus; es sind Göttersprüche aus dem Mund eines Kindes. Wenn der Schulverstand, immer vor Irrthum bange, seine Worte wie seine Begriffe an das Kreuz der Grammatik und Logik schlägt, hart und steif ist, um ja nicht unbestimmt zu seyn, viele Worte macht, um ja nicht zu viel zu sagen, und dem Gedanken, damit er ja den Unvorsichtigen nicht schneide, lieber die Kraft und die Schärfe nimmt, so giebt das Genie dem seinigen mit einem einzigen glücklichen Pinselstrich einen ewig bestimmten, festen und dennoch ganz freyen Umriss. Wenn dort das Zeichen dem Bezeichneten ewig heterogen und fremd bleibt, so springt hier wie durch innere Nothwendigkeit die Sprache aus dem Gedanken hervor, und ist so sehr eins mit demselben, daß selbst unter

der körperlichen Hülle der Geiſt wie entblöſset erſcheint. Eine ſolche Art des Ausdrucks, wo das Zeichen ganz in dem Bezeichneten verſchwindet, und wo die Sprache den Gedanken, den ſie ausdrückt, noch gleichſam nackend läſst, da ihn die andre nie darſtellen kann, ohne ihn zugleich zu verhüllen, iſt es, was man in der Schreibart vorzugsweiſe genialiſch und geiſtreich nennt.

Frey und natürlich, wie das Genie in ſeinen Geiſteswerken, drückt ſich die Unſchuld des Herzens im lebendigen Umgang aus. Bekanntlich iſt man im geſellſchaftlichen Leben von der Simplicität und ſtrengen Wahrheit des Ausdrucks in demſelben Verhältniſs, wie von der Einfalt der Geſinnungen abgekommen, und die leicht zu verwundende Schuld ſo wie die leicht zu verführende Einbildungskraft haben einen ängſtlichen Anſtand nothwendig gemacht. Ohne falſch zu ſeyn redet man öfters anders, als man denkt; man muſs Umſchweife nehmen, um Din-

ge zu ſagen, die nur einer kranken Eigenliebe Schmerz bereiten, nur einer verderbten Phantaſie Gefahr bringen können. Eine Unkunde dieſer konventionellen Geſetze, verbunden mit natürlicher Aufrichtigkeit, welche jede Krümme und jeden Schein von Falſchheit verachtet, (nicht Roheit, welche ſich darüber, weil ſie ihr läſtig ſind, hinwegſetzt) erzeugen ein Naives des Ausdrucks im Umgang, welches darinn beſteht, Dinge, die man entweder gar nicht oder nur künſtlich bezeichnen darf, mit ihrem rechten Nahmen und auf dem kürzeſten Wege zu benennen. Von der Art ſind die gewöhnlichen Ausdrücke der Kinder. Sie erregen Lachen durch ihren Kontraſt mit den Sitten, doch wird man ſich immer im Herzen geſtehen, daſs das Kind recht habe.

Das Naive der Geſinnung kann zwar, eigentlich genommen, auch nur dem Menſchen als einem der Natur nicht ſchlechterdings unterworfenen Weſen beygelegt werden, obgleich nur inſofern als

wirklich noch die reine Natur aus ihm handelt; aber durch einen Effekt der poetiſirenden Einbildungskraft wird es öfters von dem Vernünftigen auf das Vernunftloſe übergetragen. So legen wir öfters einem Thiere, einer Landſchaft, einem Gebäude, ja der Natur überhaupt, im Gegenſatz gegen die Willkühr und die phantaſtiſchen Begriffe des Menſchen einen naiven Charakter bey. Dieſs erfodert aber immer, daſs wir dem Willenloſen in unſern Gedanken einen Willen leyhen, und auf die ſtrenge Richtung deſſelben nach dem Geſetz der Nothwendigkeit merken. Die Unzufriedenheit über unſere eigene ſchlecht gebrauchte moraliſche Freyheit und über die in unſerm Handeln vermiſste ſittliche Harmonie führt leicht eine ſolche Stimmung herbey, in der wir das Vernunftloſe wie eine Perſon anreden, und demſelben, als wenn es wirklich mit einer Verſuchung zum Gegentheil zu kämpfen gehabt hätte, ſeine ewige Gleichförmigkeit zum Verdienſt machen, ſeine ruhige Haltung beneiden. Es ſteht uns in

einem ſolchen Augenblicke wohl an, daſs wir das Prärogativ unſerer Vernunft für einen Fluch und für ein Uebel halten, und über dem lebhaften Gefühl der Unvollkommenheit unſeres wirklichen Leiſtens die Gerechtigkeit gegen unſre Anlage und Beſtimmung aus den Augen ſetzen.

Wir ſehen alsdann in der unvernünftigen Natur nur eine glücklichere Schweſter, die in dem mütterlichen Hauſe zurückblieb, aus welchem wir im Übermuth unſerer Freyheit heraus in die Fremde ſtürmten. Mit ſchmerzlichem Verlangen ſehnen wir uns dahin zurück, ſobald wir angefangen, die Drangſale der Kultur zu erfahren und hören im fernen Auslande der Kunſt der Mutter rührende Stimme. Solange wir bloſse Naturkinder waren, waren wir glücklich und vollkommen; wir ſind frey geworden, und haben beydes verloren. Daraus entſpringt eine doppelte und ſehr ungleiche Sehnſucht nach der Natur; eine Sehnſucht nach ihrer Glückſeligkeit, eine Sehnſucht nach ihrer

Vollkommenheit. Den Verlust der ersten beklagt nur der sinnliche Mensch; um den Verlust der andern kann nur der moralische trauren.

Frage dich also wohl, empfindsamer Freund der Natur, ob deine Trägheit nach ihrer Ruhe, ob deine beleidigte Sittlichkeit nach ihrer Übereinstimmung schmachtet? Frage dich wohl, wenn die Kunst dich aneckelt und die Missbräuche in der Gesellschaft dich zu der leblosen Natur in die Einsamkeit treiben, ob es ihre Beraubungen, ihre Lasten, ihre Mühseligkeiten oder ob es ihre moralische Anarchie, ihre Willkühr, ihre Unordnungen sind, die du an ihr verabscheust? In jene muss dein Muth sich mit Freuden stürzen und dein Ersatz muss die Freyheit selbst seyn, aus der sie fliessen. Wohl darfst du dir das ruhige Naturglück zum Ziel in der Ferne aufstecken, aber nur jenes, welches der Preis deiner Würdigkeit ist. Also nichts von Klagen über die Erschwerung des Lebens, über die Ungleichheit der Kondi-

tionen, über den Druck der Verhältniſſe, über die Unſicherheit des Beſitzes, über Undank, Unterdrückung, Verfolgung; allen Ü b e l n der Kultur muſst du mit freyer Reſignation dich unterwerfen, muſst ſie als die Naturbedingungen des Einzig guten reſpektiren; nur das B ö ſ e derſelben muſst du, aber nicht bloſs mit ſchlaffen Thränen, beklagen. Sorge vielmehr dafür, daſs du ſelbſt unter jenen Befleckungen rein, unter jener Knechtſchaft frey, unter jenem launiſchen Wechſel beſtändig, unter jener Anarchie geſetzmäſsig handelſt. Fürchte dich nicht vor der Verwirrung auſſer dir, aber vor der Verwirrung in dir; ſtrebe nach Einheit, aber ſuche ſie nicht in der Einförmigkeit; ſtrebe nach Ruhe, aber durch das Gleichgewicht, nicht durch den Stillſtand deiner Thätigkeit. Jene Natur, die du dem Vernunftloſen beneideſt, iſt keiner Achtung, keiner Sehnſucht werth. Sie liegt hinter dir, ſie muſs ewig hinter dir liegen. Verlaſſen von der Leiter, die dich trug, bleibt dir jetzt keine andere Wahl mehr, als mit freyem Be-

wufstseyn und Willen das Gesetz zu ergreifen, oder rettungslos in eine bodenlose Tiefe zu fallen.

Aber wenn du über das verlorene Glück der Natur getröstet bist, so lafs ihre Vollkommenheit deinem Herzen zum Muster dienen. Trittst du heraus zu ihr aus deinem künstlichen Kreis, steht sie vor dir in ihrer grofsen Ruhe, in ihrer naiven Schönheit, in ihrer kindlichen Unschuld und Einfalt; dann verweile bey diesem Bilde, pflege dieses Gefühl, es ist deiner herrlichsten Menschheit würdig. Lafs dir nicht mehr einfallen, mit ihr tauschen zu wollen, aber nimm sie in dich auf und strebe, ihren unendlichen Vorzug mit deinem eigenen unendlichen Prärogativ zu vermählen, und aus beydem das Göttliche zu erzeugen. Sie umgebe dich wie eine liebliche Idylle, in der du dich selbst immer wiederfindest, aus den Verirrungen der Kunst, bey der du Muth und neues Vertrauen sammelst zum Laufe und die Flamme des Ideals,

die in den Stürmen des Lebens ſo leicht erliſcht, in deinem Herzen von neuem entzündeſt.

Wenn man ſich der ſchönen Natur erinnert, welche die alten Griechen umgab, wenn man nachdenkt, wie vertraut dieſes Volk unter ſeinem glücklichen Himmel mit der freyen Natur leben konnte, wie ſehr viel näher ſeine Vorſtellungsart, ſeine Empfindungsweiſe, ſeine Sitten der einfältigen Natur lagen, und welch ein treuer Abdruck derſelben ſeine Dichterwerke ſind, ſo muſs die Bemerkung befremden, daſs man ſo wenige Spuren von dem ſentimentaliſchen Intereſſe, mit welchem wir Neuere an Naturſcenen und an Naturcharaktere hangen können, bey demſelben antrift. Der Grieche iſt zwar im höchſten Grade genau, treu, umſtändlich in Beſchreibung derſelben, aber doch gerade nicht mehr und mit keinem vorzüglicheren Herzensantheil, als er es auch in Beſchreibung eines Anzuges, eines Schildes, einer Rüſtung, eines Hausgeräths

oder irgend eines mechanischen Produktes ist. Er scheint, in seiner Liebe für das Objekt, keinen Unterschied zwischen demjenigen zu machen, was durch sich selbst und dem, was durch die Kunst und durch den menschlichen Willen ist. Die Natur scheint mehr seinen Verstand und seine Wissbegierde, als sein moralisches Gefühl zu interessiren; er hängt nicht mit Innigkeit, mit Empfindsamkeit, mit süsser Wehmuth an derselben, wie wir Neuern. Ja, indem er sie in ihren einzelnen Erscheinungen personifizirt und vergöttert, und ihre Wirkungen als Handlungen freyer Wesen darstellt, hebt er die ruhige Nothwendigkeit in ihr auf, durch welche sie für uns gerade so anziehend ist. Seine ungeduldige Phantasie führt ihn über sie hinweg zum Drama des menschlichen Lebens. Nur das Lebendige und Freye, nur Charaktere, Handlungen, Schicksale und Sitten befriedigen ihn, und wenn wir in gewissen moralischen Stimmungen des Gemüths wünschen können, den Vorzug unserer Willensfreyheit, der

uns so vielem Streit mit uns selbst, so vielen Unruhen und Verirrungen aussetzt, gegen die wahllose aber ruhige Nothwendigkeit des Vernunftlosen hinzugeben, so ist, gerade umgekehrt, die Phantasie des Griechen geschäftig, die menschliche Natur schon in der unbeseelten Welt anzufangen, und da, wo eine blinde Nothwendigkeit herrscht, dem Willen Einfluss zu geben.

Woher wohl dieser verschiedene Geist? Wie kommt es, dass wir, die in allem, was Natur ist, von den Alten so unendlich weit übertroffen werden, gerade hier der Natur in einem höheren Grade huldigen, mit Innigkeit an ihr hangen, und selbst die leblose Welt mit der wärmsten Empfindung umfassen können? Daher kommt es, weil die Natur bey uns aus der Menschheit verschwunden ist, und wir sie nur ausserhalb dieser, in der unbeseelten Welt, in ihrer Wahrheit wieder antreffen. Nicht unsere grössere Naturmässigkeit, ganz im Gegentheil die

Naturwidrigkeit unsrer Verhältnisse, Zustände und Sitten treibt uns an, dem erwachenden Triebe nach Wahrheit und Simplicität, der, wie die moralische Anlage, aus welcher er fliesset, unbestechlich und unaustilgbar in allen menschlichen Herzen liegt, in der physischen Welt eine Befriedigung zu verschaffen, die in der moralischen nicht zu hoffen ist. Dessswegen ist das Gefühl, womit wir an der Natur hangen, dem Gefühle so nahe verwandt, womit wir das entflohene Alter der Kindheit und der kindischen Unschuld beklagen. Unsre Kindheit ist die einzige unverstümmelte Natur, die wir in der kultivirten Menschheit noch antreffen, daher es kein Wunder ist, wenn uns jede Fussstapfe der Natur ausser uns auf unsre Kindheit zurückführt.

Sehr viel anders war es mit den alten Griechen *). Bey diesen artete die Kultur

*) Aber auch nur bey den Griechen; denn es gehörte gerade eine solche rege Bewegung und eine solche reiche Fülle des menschlichen Lebens

nicht ſo weit aus, daſs die Natur darüber verlaſſen wurde. Der ganze Bau ihres geſellſchaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf einem Machwerk der Kunſt errichtet; ihre Götterlehre ſelbſt war die Eingebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neuern Nationen; da alſo der Grieche die Natur in der Menſch-

dazu, als den Griechen umgab, um Leben auch in das Lebloſe zu legen, und das Bild der Menſchheit mit dieſem Eifer zu verfolgen. Oſſians Menſchenwelt z. B. war dürftig und einförmig; das Lebloſe um ihn her war groſs, koloſſaliſch, mächtig, drang ſich alſo auf, und behauptete ſelbſt über den Menſchen ſeine Rechte. In den Geſängen dieſes Dichters tritt daher die lebloſe Natur (im Gegenſatz gegen den Menſchen) noch weit mehr, als Gegenſtand der Empfindung hervor. Indeſſen klagt auch ſchon Oſſian über einen Verfall der Menſchheit, und ſo klein auch bey ſeinem Volke der Kreis der Kultur und ihrer Verderbniſſe war, ſo war die Erfahrung davon doch gerade lebhaft und eindringlich genug, um den gefühlvollen moraliſchen Sänger zu dem Lebloſen zurückzuſcheuchen, und über ſeine Geſänge jenen elegiſchen Ton auszugieſsen, der ſie für uns ſo rührend und anziehend macht.

heit nicht verloren hatte, ſo konnte er, auſserhalb dieſer, auch nicht von ihr überraſcht werden, und ſo kein dringendes Bedürfniſs nach Gegenſtänden haben, in denen er ſie wieder fand. Einig mit ſich ſelbſt, und glücklich im Gefühl ſeiner Menſchheit muſste er bey dieſer als ſeinem Maximum ſtille ſtehen, und alles andre derſelben zu nähern bemüht ſeyn; wenn wir, uneinig mit uns ſelbſt, und unglücklich in unſern Erfahrungen von Menſchheit, kein dringenderes Intereſſe haben, als aus derſelben herauszufliehen, und eine ſo mislungene Form aus unſern Augen zu rücken.

Das Gefühl, von dem hier die Rede iſt, iſt alſo nicht das, was die Alten hatten; es iſt vielmehr einerley mit demjenigen, welches wir für die Alten haben. Sie empfanden natürlich; wir empfinden das natürliche. Es war ohne Zweifel ein ganz anderes Gefühl, was Homers Seele füllte, als er ſeinen göttlichen Sauhirt den Ulyſſes bewirthen lieſs, als was

die Seele des jungen Werthers bewegte, da er nach einer läſtigen Geſellſchaft dieſen Geſang las. Unſer Gefühl für Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Geſundheit.

So wie nach und nach die Natur anfieng, aus dem menſchlichen Leben als Erfahrung und als das (handelnde und empfindende) Subjekt zu verſchwinden, ſo ſehen wir ſie in der Dichterwelt als Idee und als Gegenſtand aufgehen. Diejenige Nation, welche es zugleich in der Unnatur und in der Reflexion darüber am weiteſten gebracht hatte, muſste zuerſt von dem Phänomen des Naiven am ſtärkſten gerührt werden, und demſelben einen Nahmen geben. Dieſe Nation waren, ſo viel ich weiſs, die Franzoſen. Aber die Empfindung des Naiven und das Intereſſe an demſelben iſt natürlicherweiſe viel älter, und datirt ſich ſchon von dem Anfang der moraliſchen und äſthetiſchen Verderbniſs. Dieſe Veränderung in der Empfindungsweiſe iſt

zum Beyspiel schon äuserst auffallend im Euripides, wenn man diesen mit seinen Vorgängern, besonders dem Äschylus vergleicht, und doch war jener Dichter der Günstling seiner Zeit. Die nehmliche Revolution läſst sich auch unter den alten Historikern nachweisen. Horatz, der Dichter eines kultivirten und verdorbenen Weltalters preist die ruhige Glückseligkeit in seinem Tibur, und ihn könnte man als den wahren Stifter dieser sentimentalischen Dichtungsart nennen, so wie er auch in derselben ein noch nicht übertroffenes Muster ist. Auch im Properz, Virgil u. a. findet man Spuren dieser Empfindungsweise, weniger beym Ovid, dem es dazu an Fülle des Herzens fehlte, und der in seinem Exil zu Tomi die Glückseligkeit schmerzlich vermiſst, die Horaz in seinem Tibur so gern entbehrte.

Die Dichter sind überall, schon ihrem Begriffe nach, die Bewahrer der Natur. Wo sie dieses nicht ganz mehr seyn können, und schon in sich selbst den zerstörenden

renden Einfluſs willkührlicher und künſtlicher Formen erfahren oder doch mit demſelben zu kämpfen gehabt haben, da werden ſie als die Zeugen, und als die Rächer der Natur auftreten. Sie werden entweder Natur ſeyn, oder ſie werden die verlorene ſuchen. Daraus entſpringen zwey ganz verſchiedene Dichtungsweiſen, durch welche das ganze Gebiet der Poeſie erſchöpft und ausgemeſſen wird. Alle Dichter, die es wirklich ſind, werden, je nachdem die Zeit beſchaffen iſt, in der ſie blühen, oder zufällige Umſtände auf ihre allgemeine Bildung und auf ihre vorübergehende Gemüthsſtimmung Einfluſs haben, entweder zu den naiven oder zu den ſentimentaliſchen gehören.

Die Dichter einer naiven und geiſtreichen Jugendwelt, ſo wie derjenige, der in den Zeitaltern künſtlicher Kultur ihm am nächſten kommt, iſt ſtreng und ſpröde, wie die jungfräuliche Diana in ihren Wäldern, ohne alle Vertraulichkeit ent-

flieht er dem Herzen, das ihn fucht, dem Verlangen, das ihn umfaffen will. Die trockene Wahrheit, womit er den Gegenftand behandelt, erfcheint nicht felten als Unempfindlichkeit. Das Objekt befitzt ihn gänzlich, fein Herz liegt nicht wie ein fchlechtes Metall gleich unter der Oberfläche, fondern will wie das Gold in der Tiefe gefucht feyn. Wie die Gottheit hinter dem Weltgebäude, fo fteht er hinter feinem Werk; Er ift das Werk und das Werk ift Er; man mufs des erftern fchon nicht werth oder nicht mächtig oder fchon fatt feyn, um nach Ihm nur zu fragen.

So zeigt fich z. B. H o m e r unter den Alten und S h a k e f p e a r e unter den Neuern; zwey höchft verfchiedene, durch den unermefslichen Abftand der Zeitalter getrennte Naturen, aber gerade in diefem Charakterzuge völlig eins. Als ich in einem fehr frühen Alter den letztern Dichter zuerft kennen lernte, empörte mich feine Kälte, feine Unempfindlichkeit, die ihm erlaubte, im höchften Pathos zu fcher-

zen, die herzzerschneidenden Auftritte im Hamlet, im König Lear, im Makbeth u. s. f. durch einen Narren zu stören, die ihn bald da festhielt, wo meine Empfindung forteilte, bald da kaltherzig fortriss, wo das Herz so gern still gestanden wäre. Durch die Bekanntschaft mit neuern Poeten verleitet, in dem Werke den Dichter zuerst aufzusuchen, seinem Herzen zu begegnen, mit ihm gemeinschaftlich über seinen Gegenstand zu reflektiren; kurz das Objekt in dem Subjekt anzuschauen, war es mir unerträglich, dass der Poet sich hier gar nirgends fassen liess und mir nirgends Rede stehen wollte. Mehrere Jahre hatte er schon meine ganze Verehrung und war mein Studium, ehe ich sein Individuum lieb gewinnen lernte. Ich war noch nicht fähig, die Natur aus der ersten Hand zu verstehen. Nur ihr durch den Verstand reflektirtes und durch die Regel zurecht gelegtes Bild konnte ich ertragen, und dazu waren die sentimentalischen Dichter der Franzosen und auch der Deutschen, von

den Jahren 1750 bis etwa 1780, gerade die rechten Subjekte. Übrigens ſchäme ich mich dieſes Kinderurtheils nicht, da die bejahrte Kritik ein ähnliches fällte, und naiv genug war, es in die Welt hineinzuſchreiben.

Daſſelbe iſt mir auch mit dem Homer begegnet, den ich in einer noch ſpätern Periode kennen lernte. Ich erinnere mich jetzt der merkwürdigen Stelle im ſechſten Buch der Ilias, wo Glaukus und Diomed im Gefecht auf einander ſtoſsen, und nachdem ſie ſich als Gaſtfreunde erkannt, einander Geſchenke geben. Dieſem rührenden Gemählde der Pietät, mit der die Geſetze des Gaſtrechts ſelbſt im Kriege beobachtet wurden, kann eine Schilderung des ritterlichen Edelmuths im Arioſt an die Seite geſtellt werden, wo zwey Ritter und Nebenbuler, Ferrau und Rinald, dieſer ein Chriſt, jener ein Saracene, nach einem heftigen Kampf und mit Wunden bedeckt, Friede machen, und um die flüchtige Angelika einzuho-

len, das nehmliche Pferd besteigen. Beyde Beyspiele, so verschieden sie übrigens seyn mögen, kommen einander in der Wirkung auf unser Herz beynahe gleich, weil beyde den schönen Sieg der Sitten über die Leidenschaft mahlen, und uns durch Naivetät der Gesinnungen rühren. Aber wie ganz verschieden nehmen sich die Dichter bey Beschreibung dieser ähnlichen Handlung. Ariost, der Bürger einer späteren und von der Einfalt der Sitten abgekommenen Welt kann bey der Erzählung dieses Vorfalls, seine eigene Verwunderung, seine Rührung nicht verbergen. Das Gefühl des Abstandes jener Sitten von denjenigen, die Sein Zeitalter charakterisiren, überwältigt ihn. Er verläſst auf einmal das Gemählde des Gegenstandes und erscheint in eigener Person: Man kennt die schöne Stanze und hat sie immer vorzüglich bewundert:

O Edelmuth der alten Rittersitten!
Die Nebenbuler waren, die entzweyt
Im Glauben waren, bittern Schmerz nock
litten

Am ganzen Leib vom feindlich wilden Streit,
Frey von Verdacht und in Gemeinschaft ritten
Sie durch des krummen Pfades Dunkelheit.
Das Roſs, getrieben von vier Sporen, eilte
Bis wo der Weg sich in zwey Strafsen theilte *).

Und nun der alte Homer! Kaum erfährt Diomed aus Glaukus seines Gegners Erzählung, dafs dieser von Väterzeiten her ein Gastfreund seines Geschlechts ist, so steckt er die Lanze in die Erde, redet freundlich mit ihm, und macht mit ihm aus, dafs sie einander im Gefechte künftig ausweichen wollen. Doch man höre den Homer selbst:

„Also bin ich nunmehr dein Gastfreund mitten in Argos,
Du in Lykia mir, wenn jenes Land ich besuche.
Drum mit unseren Lanzen vermeiden wir uns im Getümmel.
Viel ja sind der Troer mir selbst und der rühmlichen Helfer,

*) Der rasende Roland. Erster Gesang. Stanze 32.

Dafs ich tödte, wen Gott mir gewährt, und die
Schenkel erreichen;
Viel auch dir der Achaier, dafs, welchen du
kannſt, du erlegeſt.
Aber die Rüſtungen beide vertauſchen wir,
dafs auch die andern
Schaun, wie wir Gäſte zu ſeyn aus Väterzeiten
uns rühmen.
Alſo redeten jene, herab von den Wagen ſich
ſchwingend
Fafsten ſie beide einander die Händ und gelobten
ſich Freundſchaft.“

Schwerlich dürfte ein moderner Dichter (wenigſtens ſchwerlich einer, der es in der moraliſchen Bedeutung dieſes Worts iſt) auch nur bis hieher gewartet haben, um ſeine Freude an dieſer Handlung zu bezeugen. Wir würden es ihm um ſo leichter verzeihen, da auch unſer Herz beym Leſen einen Stillſtand macht, und ſich von dem Objekte gern entfernt, um in ſich ſelbſt zu ſchauen. Aber von allem dieſem keine Spur im Homer; als ob er etwas alltägliches berichtet hätte, ja als ob er ſelbſt kein Herz im Buſen trüge,

fährt er in ſeiner trockenen Wahrhaftigkeit fort:

„Doch den Glaukus erregete Zevs, daſs er ohne Beſinnung
Gegen den Held Diomedes die Rüſtungen, goldne mit ehrnen
Wechſelte, hundert Farren werth, neun Farren die andern" *).

Dichter von dieſer naiven Gattung ſind in einem künſtlichen Weltalter nicht ſo recht mehr an ihrer Stelle. Auch ſind ſie in demſelben kaum mehr möglich, wenigſtens auf keine andere Weiſe möglich als daſs ſie in ihrem Zeitalter wild laufen, und durch ein günſtiges Geſchick vor dem verſtümmelnden Einfluſs deſſelben geborgen werden. Aus der Societät ſelbſt können ſie nie und nimmer hervorgehen; aber auſserhalb derſelben erſcheinen ſie noch zuweilen, doch mehr als Fremdlinge, die man anſtaunt, und als ungezogene Söhne der Natur, an denen man ſich ärgert. So

*) Ilias: Voſsiſche Ueberſetzung. I. Band. Seite 153.

wohlthätige Erscheinungen sie für den Künstler sind, der sie studirt, und für den ächten Kenner, der sie zu würdigen versteht, so wenig Glück machen sie im Ganzen und bey ihrem Jahrhundert. Das Siegel des Herrschers ruht auf ihrer Stirne; wir hingegen wollen von den Musen gewiegt und getragen werden. Von den Kritikern, den eigentlichen Zaunhütern des Geschmacks, werden sie als Grenzstörer gehaſst, die man lieber unterdrücken möchte; denn selbst Homer dürfte es bloſs der Kraft eines mehr als tausendjährigen Zeugnisses zu verdanken haben, daſs ihn diese Geschmacksrichter gelten lassen; auch wird es ihnen sauer genug, ihre Regeln gegen sein Beyspiel, und sein Ansehen gegen ihre Regeln zu behaupten.

Der Dichter, sagte ich, ist entweder Natur, oder er wird sie suchen. Jenes macht den naiven, dieses den sentimentalischen Dichter.

Der dichterische Geist ist unsterblich und unverlierbar in der Menschheit; er

kann nicht anders als zugleich mit derselben und mit der Anlage zu ihr sich verlieren. Denn entfernt sich gleich der Mensch durch die Freyheit seiner Phantasie und seines Verstandes von der Einfalt, Wahrheit und Nothwendigkeit der Natur, so steht ihm doch nicht nur der Pfad zu derselben immer offen, sondern ein mächtiger und unvertilgbarer Trieb, der moralische, treibt ihn auch unaufhörlich zu ihr zurück, und eben mit diesem Triebe steht das Dichtungsvermögen in der engsten Verwandtschaft. Dieses verliert sich also nicht auch zugleich mit der natürlichen Einfalt, sondern wirkt nur nach einer andern Richtung.

Auch jetzt ist die Natur noch die einzige Flamme, an der sich der Dichtergeist nähret, aus ihr allein schöpft er seine ganze Macht, zu ihr allein spricht er auch in dem künstlichen, in der Kultur begriffenen Menschen. Jede andere Art zu wirken, ist dem poetischen Geiste fremd; daher, beiläufig zu sagen, alle sogenannten

Werke des Witzes ganz mit Unrecht poetiſch heiſsen, ob wir ſie gleich lange Zeit, durch das Anſehen der franzöſiſchen Litteratur verleitet, damit vermenget haben. Die Natur, ſage ich, iſt es auch noch jetzt, in dem künſtlichen Zuſtande der Kultur, wodurch der Dichtergeiſt mächtig iſt, nur ſteht er jetzt in einem ganz andern Verhältniſs zu derſelben.

So lange der Menſch noch reine, es verſteht ſich, nicht rohe Natur iſt, wirkt er als ungetheilte ſinnliche Einheit, und als ein harmonirendes Ganze. Sinne und Vernunft, empfangendes und ſelbſtthätiges Vermögen, haben ſich in ihrem Geſchäfte noch nicht getrennt, vielweniger ſtehen ſie im Widerſpruch miteinander. Seine Empfindungen ſind nicht das formloſe Spiel des Zufalls, ſeine Gedanken nicht das gehaltloſe Spiel der Vorſtellungskraft; aus dem Geſetz der Nothwendigkeit gehen jene, aus der Wirklichkeit gehen dieſe hervor. Iſt der Menſch in den Stand der Kultur getreten, und hat die Kunſt

ihre Hand an ihn gelegt, ſo iſt jene ſinnliche Harmonie in ihm aufgehoben, und er kann nur noch als moraliſche Einheit, d. h. als nach Einheit ſtrebend, ſich äuſsern. Die Übereinſtimmung zwiſchen ſeinem Empfinden und Denken, die in dem erſten Zuſtande wirklich ſtatt fand, exiſtirt jetzt bloſs idealiſch; ſie iſt nicht mehr in ihm, ſondern auſser ihm; als ein Gedanke, der erſt realiſirt werden ſoll, nicht mehr als Thatſache ſeines Lebens. Wendet man nun den Begriff der Poeſie, der kein andrer iſt, als der Menſchheit ihren möglichſt vollſtändigen Ausdruck zu geben, auf jene beyden Zuſtände an, ſo ergiebt ſich, daſs dort in dem Zuſtande natürlicher Einfalt, wo der Menſch noch, mit allen ſeinen Kräften zugleich, als harmoniſche Einheit wirkt, wo mithin das Ganze ſeiner Natur ſich in der Wirklichkeit vollſtändig ausdrückt, die möglichſt vollſtändige Nachahmung des Wirklichen — daſs hingegen hier in dem Zuſtande der Kultur, wo jenes harmoniſche Zuſammenwirken

ſeiner ganzen Natur bloſs eine Idee iſt, die Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal oder, was auf eins hinausläuft, die Darſtellung des Ideals den Dichter machen muſs. Und dieſs ſind auch die zwey einzig möglichen Arten, wie ſich überhaupt der poetiſche Genius äuſsern kann. Sie ſind, wie man ſieht, äuſserſt von einander verſchieden, aber es giebt einen höhern Begriff, der ſie beyde unter ſich faſst, und es darf gar nicht befremden, wenn dieſer Begriff mit der Idee der Menſchheit in eins zuſammentrifft.

Es iſt hier der Ort nicht, dieſen Gedanken, den nur eine eigene Ausführung in ſein volles Licht ſetzen kann, weiter zu verfolgen. Wer aber nur irgend, dem Geiſte nach, und nicht bloſs nach zufälligen Formen eine Vergleichung zwiſchen alten und modernen Dichtern *) anzuſtel-

*) Es iſt vielleicht nicht überflüſſig zu erinnern, daſs, wenn hier die neuen Dichter den alten entgegengeſetzt werden, nicht ſowohl der Unterſchied der Zeit, als der Unterſchied der Ma-

len versteht, wird sich leicht von der Wahrheit desselben überzeugen können. Jene rühren uns durch Natur, durch sinnliche Wahrheit, durch lebendige Gegenwart; diese rühren uns durch Ideen.

Dieser Weg, den die neueren Dichter gehen, ist übrigens derselbe, den der Mensch überhaupt sowohl im Einzelnen als im Ganzen einschlagen muss. Die Natur macht ihn mit sich Eins, die Kunst trennt und entzweyet ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück. Weil aber das Ideal ein unendliches ist, das er niemals erreicht, so kann der kultivirte Mensch in seiner Art niemals vollkom-

nier zu verstehen ist. Wir haben auch in neuern ja sogar in neuesten Zeiten naive Dichtungen in allen Klassen wenn gleich nicht mehr ganz reiner Art, und unter den alten lateinischen ja selbst griechischen Dichtern fehlt es nicht an sentimentalischen. Nicht nur in demselben Dichter, auch in demselben Werke trifft man häufig beyde Gattungen vereinigt an; wie zum Beyspiel in Werthers Leiden, und dergleichen Produkte werden immer den grössern Effekt machen.

men werden, wie doch der natürliche Menſch es in der ſeinigen zu werden vermag. Er müſste alſo dem letztern an Vollkommenheit unendlich nachſtehen, wenn bloſs auf das Verhältniſs, in welchem beide zu ihrer Art und zu ihrem Maximum ſtehen, geachtet wird. Vergleicht man hingegen die Arten ſelbſt mit einander, ſo zeigt ſich, daſs das Ziel, zu welchem der Menſch durch Kultur ſtrebt, demjenigen, welches er durch Natur erreicht, unendlich vorzuziehen iſt. Der eine erhält alſo ſeinen Werth durch abſolute Erreichung einer endlichen, der andre erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Gröſse. Weil aber nur die letztere Grade und einen Fortſchritt hat, ſo iſt der relative Werth des Menſchen, der in der Kultur begriffen iſt, im Ganzen genommen, niemals beſtimmbar, obgleich derſelbe im einzelnen betrachtet, ſich in einem nothwendigen Nachtheil gegen denjenigen befindet, in welchem die Natur in ihrer ganzen Vollkommenheit wirkt. Inſofern aber das letz-

te Ziel der Menſchheit nicht anders als durch jene Fortſchreitung zu erreichen iſt, und der letztere nicht anders fortſchreiten kann, als indem er ſich kultivirt und folglich in den erſtern übergeht, ſo iſt keine Frage, welchem von beyden in Rückſicht auf jenes letzte Ziel der Vorzug gebühre.

Daſſelbe, was hier von den zwey verſchiedenen Formen der Menſchheit geſagt wird, läſst ſich auch auf jene beyden, ihnen entſprechenden, Dichterformen anwenden.

Man hätte deſswegen alte und moderne — naive und ſentimentaliſche — Dichter entweder gar nicht, oder nur unter einem gemeinſchaftlichen höhern Begriff (einen ſolchen giebt es wirklich) mit einander vergleichen ſollen. Denn freylich, wenn man den Gattungsbegriff der Poeſie zuvor einſeitig aus den alten Poeten abſtrahirt hat, ſo iſt nichts leichter, aber auch nichts trivialer, als die modernen gegen ſie herabzuſetzen. Wenn man nur

das

das Poesie nennt, was zu allen Zeiten auf die einfältige Natur gleichförmig wirkte, so kann es nicht anders seyn, als daſs man den neuern Poeten gerade in ihrer eigensten und erhabensten Schönheit den Nahmen der Dichter wird streitig machen müssen, weil sie gerade hier nur zu dem Zögling der Kunst sprechen, und der einfältigen Natur nichts zu sagen haben *). Wessen Gemüth nicht schon zubereitet ist, über die Wirklichkeit hinaus ins Ideenreich zu gehen, für den wird der reichste Gehalt leerer Schein und der höchste Dichterschwung Überspannung seyn. Keinem Vernünftigen kann es einfallen, in demjenigen, worinn Homer groſs ist, ir-

*) Moliere als naiver Dichter durfte es allenfalls auf den Ausspruch seiner Magd ankommen lassen, was in seinen Comödien stehen bleiben und wegfallen sollte; auch wäre zu wünschen gewesen, daſs die Meister des französischen Kothurns mit ihren Trauerspielen zuweilen diese Probe gemacht hätten. Aber ich wollte nicht rathen, daſs mit den Klopstockischen Oden, mit den schönsten Stellen im Messias, im verlorenen Paradies, in Nathan dem Weisen, und vielen andern Stücken eine ähnliche Probe angestellt

gend einen Neuern ihm an die Seite ſtellen zu wollen, und es klingt lächerlich genug, wenn man einen Milton oder Klopſtock mit dem Nahmen eines neuern Homer beehrt ſieht. Eben ſo wenig aber wird irgend ein alter Dichter und am wenigſten Homer in demjenigen, was den modernen Dichter charakteriſtiſch auszeichnet, die Vergleichung mit demſelben aushalten können. Jener, möchte ich es ausdrücken, iſt mächtig durch die Kunſt der Begrenzung; dieſer iſt es durch die Kunſt des Unendlichen.

Und eben daraus, daſs die Stärke des alten Künſtlers (denn was hier von dem

würde. Doch was ſage ich? dieſe Probe iſt wirklich angeſtellt, und die Molieriſche Magd raiſonnirt ja langes und breites in unſern kritiſchen Bibliotheken, philoſophiſchen und litterariſchen Annalen und Reiſebeſchreibungen über Poeſie, Kunſt und dergleichen, nur, wie billig, auf deutſchem Boden ein wenig abgeſchmackter als auf franzöſiſchem, und wie es ſich für die Geſindeſtube der deutſchen Litteratur geziemt.

Dichter gesagt worden, kann unter den Einschränkungen, die sich von selbst ergeben, auch auf den schönen Künstler überhaupt ausgedehnt werden) in der Begrenzung bestehet, erklärt sich der hohe Vorzug, den die bildende Kunst des Alterthums über die der neueren Zeiten behauptet, und überhaupt das ungleiche Verhältniss des Werths, in welchem moderne Dichtkunst und moderne bildende Kunst zu beyden Kunstgattungen im Alterthum stehen. Ein Werk für das Auge findet nur in der Begrenzung seine Vollkommenheit; ein Werk für die Einbildungskraft kann sie auch durch das Unbegrenzte erreichen. In plastischen Werken hilft daher dem Neuern seine Überlegenheit in Ideen wenig; hier ist er genöthigt, das Bild seiner Einbildungskraft auf das genaueste im Raum zu bestimmen, und sich folglich mit dem alten Künstler gerade in derjenigen Eigenschaft zu messen, worinn dieser seinen unabstreitbaren Vorzug hat. In poetischen Werken ist es anders, und siegen gleich die alten Dich-

ter auch hier in der Einfalt der Formen und in dem, was ſinnlich darſtellbar und körperlich iſt, ſo kann der neuere ſie wieder im Reichthum des Stoffes, in dem, was undarſtellbar und unausſprechlich iſt, kurz, in dem, was man in Kunſtwerken Geiſt nennt, hinter ſich laſſen.

Da der naive Dichter bloſs der einfachen Natur und Empfindung folgt, und ſich bloſs auf Nachahmung der Wirklichkeit beſchränkt, ſo kann er zu ſeinem Gegenſtand auch nur ein einziges Verhältniſs haben, und es giebt, in dieſer Rückſicht, für ihn keine Wahl der Behandlung. Der verſchiedene Eindruck naiver Dichtungen beruht, (vorausgeſetzt, daſs man alles hinweg denkt, was daran dem Inhalt gehört und jenen Eindruck nur als das reine Werk der poetiſchen Behandlung betrachtet) beruht, ſage ich, bloſs auf dem verſchiedenen Grad einer und derſelben Empfindungsweiſe; ſelbſt die Verſchiedenheit in den äuſsern Formen kann in der Qualität jenes äſthetiſchen Eindrucks

keine Veränderung machen. Die Form ſey lyriſch oder epiſch, dramatiſch oder beſchreibend; wir können wohl ſchwächer und ſtärker, aber (ſobald von dem Stoff abſtrahirt wird) nie verſchiedenartig gerührt werden. Unſer Gefühl iſt durchgängig daſſelbe, ganz aus Einem Element, ſo daſs wir nichts darinn zu unterſcheiden vermögen. Selbſt der Unterſchied der Sprachen und Zeitalter ändert hier nichts, denn eben dieſe reine Einheit ihres Urſprungs und ihres Effekts iſt ein Charakter der naiven Dichtung.

Ganz anders verhält es ſich mit dem ſentimentaliſchen Dichter. Dieſer reflektirt über den Eindruck, den die Gegenſtände auf ihn machen und nur auf jene Reflexion iſt die Rührung gegründet, in die er ſelbſt verſetzt wird, und uns verſetzt. Der Gegenſtand wird hier auf eine Idee bezogen, und nur auf dieſer Beziehung beruht ſeine dichteriſche Kraft. Der ſentimentaliſche Dichter hat es daher immer mit zwey ſtreitenden Vorſtellungen

und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit ſeiner Idee als dem Unendlichen zu thun, und das gemiſchte Gefühl, das er erregt, wird immer von dieſer doppelten Quelle zeugen *). Da alſo hier eine Mehrheit der Principien ſtatt findet, ſo kommt es darauf an, welches von beyden in der Empfindung des Dichters und in ſeiner Darſtellung überwiegen wird, und es iſt folglich eine Verſchiedenheit in der Behandlung möglich. Denn

*) Wer bey ſich auf den Eindruck merkt, den naive Dichtungen auf ihn machen, und den Antheil, der dem Inhalt daran gebührt, davon abzuſondern im Stand iſt, der wird dieſen Eindruck, auch ſelbſt bey ſehr pathetiſchen Gegenſtänden, immer fröhlich, immer rein, immer ruhig finden; bey ſentimentaliſchen wird er immer etwas ernſt und anſpannend ſeyn. Das macht, weil wir uns bey naiven Darſtellungen, ſie handeln auch wovon ſie wollen, immer über die Wahrheit, über die lebendige Gegenwart des Objekts in unſerer Einbildungskraft erfreuen, und auch weiter nichts als dieſe ſuchen, bey ſentimentaliſchen hingegen die Vorſtellung der Einbildungskraft mit einer Vernunftidee zu vereinigen haben, und alſo immer zwiſchen zwey verſchiedenen Zuſtänden in Schwanken gerathen.

nun entſteht die Frage, ob er mehr bey der Wirklichkeit, ob er mehr bey dem Ideale verweilen — ob er jene als einen Gegenſtand der Abneigung, ob er dieſes als einen Gegenſtand der Zuneigung ausführen will. Seine Darſtellung wird alſo entweder ſatyriſch oder ſie wird (in einer weitern Bedeutung dieſes Worts, die ſich nachher erklären wird) elegiſch ſeyn; an eine von dieſen beyden Empfindungsarten wird jeder ſentimentaliſche Dichter ſich halten.

Satyriſch iſt der Dichter, wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerſpruch der Wirklichkeit mit dem Ideale (in der Wirkung auf das Gemüth kommt beydes auf eins hinaus) zu ſeinem Gegenſtande macht. Dieſs kann er aber ſowohl ernſthaft und mit Affekt, als ſcherzhaft und mit Heiterkeit ausführen; je nachdem er entweder im Gebiethe des Willens oder im Gebiethe des Verſtandes verweilt. Jenes geſchieht durch die ſtrafende, oder pathetiſche, dieſes durch die ſcherzhafte Satyre.

Streng genommen verträgt zwar der Zweck des Dichters weder den Ton der Strafe noch den der Belustigung. Jener ist zu ernst für das Spiel, was die Poesie immer seyn soll; dieser ist zu frivol für den Ernst, der allem poetischen Spiele zum Grund liegen soll. Moralische Widersprüche interessiren nothwendig unser Herz, und rauben also dem Gemüth seine Freyheit; und doch soll aus poetischen Rührungen alles eigentliche Interesse, d. h. alle Beziehung auf ein Bedürfniss verbannt seyn. Verstandes-Widersprüche hingegen lassen das Herz gleichgültig, und doch hat es der Dichter mit dem höchsten Anliegen des Herzens, mit der Natur und dem Ideal, zu thun. Es ist daher keine geringe Aufgabe für ihn, in der pathetischen Satyre nicht die poetische Form zu verletzen, welche in der Freyheit des Spiels besteht, in der scherzhaften Satyre nicht den poetischen Gehalt zu verfehlen, welcher immer das Unendliche seyn muss. Diese Aufgabe kann nur auf eine einzige Art gelöset werden. Die stra-

fende Satyre erlangt poetiſche Freyheit, indem ſie ins Erhabene übergeht, die lachende Satyre erhält poetiſchen Gehalt, indem ſie ihren Gegenſtand mit Schönheit behandelt.

In der Satyre wird die Wirklichkeit als Mangel, dem Ideal als der höchſten Realität gegenüber geſtellt. Es iſt übrigens gar nicht nöthig, daſs das letztere ausgeſprochen werde, wenn der Dichter es nur im Gemüth zu erwecken weiſs; dieſs muſs er aber ſchlechterdings, oder er wird gar nicht poetiſch wirken. Die Wirklichkeit iſt alſo hier ein nothwendiges Objekt der Abneigung, aber worauf hier alles ankömmt, dieſe Abneigung ſelbſt muſs wieder nothwendig aus dem entgegenſtehenden Ideale entſpringen. Sie könnte nehmlich auch eine bloſs ſinnliche Quelle haben und lediglich in Bedürfniſs gegründet ſeyn, mit welchem die Wirklichkeit ſtreitet; und häufig genug glauben wir einen moraliſchen Unwillen über die Welt zu empfinden, wenn uns bloſs der

Widerſtreit derſelben mit unſerer Neigung erbittert. Dieſes materielle Intereſſe iſt es, was der gemeine Satyriker ins Spiel bringt, und weil es ihm auf dieſem Wege gar nicht fehl ſchlägt, uns in Affekt zu verſetzen, ſo glaubt er unſer Herz in ſeiner Gewalt zu haben und im pathetiſchen Meiſter zu ſeyn. Aber jedes Pathos aus dieſer Quelle iſt der Dichtkunſt unwürdig, die uns nur durch Ideen rühren und nur durch die Vernunft zu unſerm Herzen den Weg nehmen darf. Auch wird ſich dieſes unreine und materielle Pathos jederzeit durch ein Übergewicht des Leidens und durch eine peinliche Befangenheit des Gemüths offenbaren, da im Gegentheil das wahrhaft poetiſche Pathos an einem Übergewicht der Selbſtthätigkeit und an einer, auch im Affekte noch beſtehenden Gemüthsfreyheit zu erkennen iſt. Entſpringt nehmlich die Rührung aus dem, der Wirklichkeit gegenüberſtehenden Ideale, ſo verliert ſich in der Erhabenheit des letztern jedes einengende Gefühl und die Gröſse der Idee, von der wir erfüllt ſind, erhebt uns

über alle Schranken der Erfahrung. Bey der Darstellung empörender Wirklichkeit kommt daher alles darauf an, dass das Nothwendige der Grund sey, auf welchem der Dichter oder der Erzähler das Wirkliche aufträgt, dass er unser Gemüth für Ideen zu stimmen wisse. Stehen wir nur hoch in der Beurtheilung, so hat es nichts zu sagen, wenn auch der Gegenstand tief und niedrig, unter uns zurückbleibt. Wenn uns der Geschichtschreiber Tacitus den tiefen Verfall der Römer des ersten Jahrhunderts schildert, so ist es ein hoher Geist, der auf das Niedrige herabblickt, und unsere Stimmung ist wahrhaft poetisch, weil nur die Höhe, worauf er selbst steht und zu der er uns zu erheben wusste, seinen Gegenstand niedrig machte.

Die pathetische Satyre muss also jederzeit aus einem Gemüthe fliessen, welches von dem Ideale lebhaft durchdrungen ist. Nur ein herrschender Trieb nach Übereinstimmung kann und darf jenes tiefe Gefühl moralischer Widersprüche und jenen

glühenden Unwillen gegen moralische Verkehrtheit erzeugen, welcher in einem Juvenal, Swift, Rousseau, Haller und andern zur Begeisterung wird. Die nehmlichen Dichter würden und müßten mit demselben Glück auch in den rührenden und zärtlichen Gattungen gedichtet haben, wenn nicht zufällige Ursachen ihrem Gemüth frühe diese bestimmte Richtung gegeben hätten; auch haben sie es zum Theil wirklich gethan. Alle die hier genannten lebten entweder in einem ausgearteten Zeitalter und hatten eine schauderhafte Erfahrung moralischer Verderbniß vor Augen, oder eigene Schicksale hatten Bitterkeit in ihre Seele gestreut. Auch der philosophische Geist, da er mit unerbittlicher Strenge den Schein von dem Wesen trennt, und in die Tiefen der Dinge dringet, neigt das Gemüth zu dieser Härte und Austerität, mit welcher Rousseau, Haller und andre die Wirklichkeit mahlen. Aber diese äussern und zufälligen Einflüsse, welche immer einschränkend wirken, dürfen höchstens nur die

Richtung bestimmen, niemals den Inhalt der Begeisterung hergeben. Dieser muſs in allen derselbe seyn, und, rein von jedem äuſsern Bedürfniſs, aus einem glühenden Triebe für das Ideal hervorflieſsen, welcher durchaus der einzig wahre Beruf zu dem satyrischen wie überhaupt zu dem sentimentalischen Dichter ist.

Wenn die pathetische Satyre nur erhabene Seelen kleidet, so kann die spottende Satyre nur einem schönen Herzen gelingen. Denn jene ist schon durch ihren ernsten Gegenstand vor der Frivolität gesichert; aber diese, die nur einen moralisch gleichgültigen Stoff behandeln darf, würde unvermeidlich darein verfallen, und jede poetische Würde verlieren, wenn hier nicht die Behandlung den Inhalt veredelte und das Subjekt des Dichters nicht sein Objekt verträte. Aber nur dem schönen Herzen ist es verliehen, unabhängig von dem Gegenstand seines Wirkens, in jeder seiner Äuſserungen ein vollendetes Bild von sich selbst abzuprägen.

Der erhabene Charakter kann ſich nur in einzelnen Siegen über den Widerſtand der Sinne, nur in gewiſſen Momenten des Schwunges und einer augenblicklichen Anſtrengung kund thun; in der ſchönen Seele hingegen wirkt das Ideal als Natur, alſo gleichförmig, und kann mithin auch in einem Zuſtand der Ruhe ſich zeigen. Das tiefe Meer erſcheint am erhabenſten in ſeiner Bewegung, der klare Bach am ſchönſten in ſeinem ruhigen Lauf.

Es iſt mehrmals darüber geſtritten worden, welche von beyden, die Tragödie oder die Comödie vor der andern den Rang verdiene. Wird damit bloſs gefragt, welche von beyden das wichtigere Objekt behandle, ſo iſt kein Zweifel, daſs die erſtere den Vorzug behauptet; will man aber wiſſen, welche von beyden das wichtigere Subjekt erfodre, ſo möchte der Ausſpruch eher für die letztere ausfallen. — In der Tragödie geſchieht ſchon durch den Gegenſtand ſehr viel, in der Comödie geſchieht durch den Gegenſtand

nichts und alles durch den Dichter. Da nun bey Urtheilen des Geſchmacks der Stoff nie in Betrachtung kommt, ſo muſs natürlicherweiſe der äſthetiſche Werth dieſer beyden Kunſtgattungen in umgekehrtem Verhältniſs zu ihrer materiellen Wichtigkeit ſtehen. Den tragiſchen Dichter trägt ſein Objekt, der komiſche hingegen muſs durch ſein Subjekt das ſeinige in der äſthetiſchen Höhe erhalten. Jener darf einen Schwung nehmen, wozu ſoviel eben nicht gehöret; der andre muſs ſich gleich bleiben, er muſs alſo ſchon dort ſeyn und dort zu Hauſe ſeyn, wohin der andre nicht ohne einen Anlauf gelangt. Und gerade das iſt es, worinn ſich der ſchöne Charakter von dem erhabenen unterſcheidet. In dem erſten iſt jede Gröſse ſchon enthalten, ſie flieſst ungezwungen und mühelos aus ſeiner Natur, er iſt, dem Vermögen nach, ein Unendliches in jedem Punkte ſeiner Bahn; der andere kann ſich zu jeder Gröſse anſpannen und erheben, er kann durch die Kraft ſeines Willens aus jedem Zuſtande der Beſchränkung

ſich reiſsen. Dieſer iſt alſo nur ruckweiſe und nur mit Anſtrengung frey, jener iſt es mit Leichtigkeit und immer.

Dieſe Freyheit des Gemüths in uns hervorzubringen und zu nähren, iſt die ſchöne Aufgabe der Comödie, ſo wie die Tragödie beſtimmt iſt, die Gemüthsfreyheit, wenn ſie durch einen Affekt gewaltſam aufgehoben worden, auf äſthetiſchem Weg wieder herſtellen zu helfen. In der Tragödie muſs daher die Gemüthsfreyheit künſtlicherweiſe und als Experiment aufgehoben werden; weil ſie in Herſtellung derſelben ihre poetiſche Kraft beweiſst; in der Comödie hingegen muſs verhütet werden, daſs es niemals zu jener Aufhebung der Gemüthsfreyheit komme. Daher behandelt der Tragödiendichter ſeinen Gegenſtand immer praktiſch, der Comödiendichter den ſeinigen immer theoretiſch; auch wenn jener (wie Leſſing in ſeinem Nathan) die Grille hätte, einen theoretiſchen, dieſer, einen praktiſchen Stoff zu bearbeiten. Nicht das Gebieth, aus wel-

chem

chem der Gegenſtand genommen, ſondern das Forum, vor welches der Dichter ihn bringt, macht denſelben tragiſch oder komiſch. Der Tragiker muſs ſich vor dem ruhigen Raiſonnement in Acht nehmen und immer das Herz intereſſiren, der Comiker muſs ſich vor dem Pathos hüten und immer den Verſtand unterhalten. Jener zeigt alſo durch beſtändige Erregung, dieſer durch beſtändige Abwehrung der Leidenſchaft ſeine Kunſt; und dieſe Kunſt iſt natürlich auf beyden Seiten um ſo gröſſer, je mehr der Gegenſtand des Einen abſtrakter Natur iſt, und der des Andern ſich zum pathetiſchen neigt *). Wenn alſo die Tragödie von einem wichtigern

*) Im Nathan dem Weiſen iſt dieſes nicht geſchehen, hier hat die froſtige Natur des Stoffs das ganze Kunſtwerk erkältet. Aber Leſſing wuſste ſelbſt, daſs er kein Trauerſpiel ſchrieb, und vergaſs nur, menſchlicherweiſe, in ſeiner eigenen Angelegenheit die in der Dramaturgie aufgeſtellte Lehre, daſs der Dichter nicht befugt ſey, die tragiſche Form zu einem andern als tragiſchen Zweck anzuwenden. Ohne ſehr weſentliche Veränderungen würde es kaum möglich geweſen ſeyn, dieſes dramatiſche Gedicht in eine

Punkt ausgeht, fo mufs man auf der andern Seite geftehen, dafs die Comödie einem wichtigern Ziel entgegengeht, und fie würde, wenn fie es erreichte, alle Tragödie überflüffig und unmöglich machen. Ihr Ziel ift einerley mit dem höchften, wornach der Menfch zu ringen hat, frey von Leidenfchaft zu feyn, immer klar, immer ruhig um fich und in fich zu fchauen, überall mehr Zufall als Schickfal zu finden, und mehr über Ungereimtheit zu lachen als über Bosheit zu zürnen oder zu weinen.

Wie in dem handelnden Leben fo begegnet es auch oft bey dichterifchen Darftellungen, den blofs leichten Sinn, das angenehme Talent, die fröhliche Gutmüthigkeit mit Schönheit der Seele zu verwechfeln, und da fich der gemeine Ge-

gute Tragödie umzufchaffen; aber mit blofs zufälligen Veränderungen möchte es eine gute Comödie abgegeben haben. Dem letztern Zweck nehmlich hätte das Pathetifche dem erftern das Raifonnirende aufgeopfert werden müffen, und es ift wohl keine Frage, auf welchem von beyden die Schönheit diefes Gedichts am meiften beruht.

ſchmack überhaupt nie über das Angenehme erhebt, ſo iſt es ſolchen niedlichen Geiſtern ein leichtes, jenen Ruhm zu uſurpiren, der ſo ſchwer zu verdienen iſt. Aber es giebt eine untrügliche Probe, vermittelſt deren man die Leichtigkeit des Naturells von der Leichtigkeit des Ideals, ſo wie die Tugend des Temperaments von der wahrhaften Sittlichkeit des Charakters unterſcheiden kann, und dieſe iſt, wenn beyde ſich an einem ſchwürigen und groſſen Objekte verſuchen. In einem ſolchen Fall geht das niedliche Genie unfehlbar in das Platte, ſo wie die Temperamentstugend in das Materielle, die wahrhaft ſchöne Seele hingegen geht eben ſo gewiſs in die erhabene über.

So lange Lucian bloſs die Ungereimtheit züchtigt, wie in den Wünſchen, in den Lapithen, in dem Jupiter Tragödus u. a. bleibt er Spötter, und ergötzt uns mit ſeinem fröhlichen Humor; aber es wird ein ganz anderer Mann aus ihm in vielen Stellen ſeines Nigrinus, ſeines Timons, ſeines Alexanders, wo ſeine Satyre auch

die moralische Verderbniss trift. „Unglückseliger“, so beginnt er in seinem Nigrinus das empörende Gemählde des damaligen Roms, „warum verliessest du das Licht der Sonne, Griechenland, und jenes glückliche Leben der Freyheit, und kamst hieher in diess Getümmel von prachtvoller Dienstbarkeit, von Aufwartungen und Gastmälern, von Sykophanten, Schmeichlern, Giftmischern, Erbschleichern und falschen Freunden? u. s. w.“ Bey solchen und ähnlichen Anlässen muss sich der hohe Ernst des Gefühls offenbaren, der allem Spiele, wenn es poetisch seyn soll, zum Grunde liegen muss. Selbst durch den boshaften Scherz, womit sowohl Lucian als Aristophanes den Sokrates misshandeln, blickt eine ernste Vernunft hervor, welche die Wahrheit an dem Sophisten rächt, und für ein Ideal streitet, das sie nur nicht immer ausspricht. Auch hat der erste von beyden in seinem Diogenes und Dämonax diesen Charakter gegen alle Zweifel gerechtfertigt; unter den Neuern welchen grossen und schönen

Charakter drückt nicht Cervantes bey jedem würdigen Anlaſs in ſeinem Don Quixote aus, welch ein herrliches Ideal muſste nicht in der Seele des Dichters leben, der einen Tom Jones und eine Sophia erſchuf, wie kann der Lacher Yorik, ſobald er will, unſer Gemüth ſo groſs und ſo mächtig bewegen. Auch in unſerm Wieland erkenne ich dieſen Ernſt der Empfindung; ſelbſt die muthwilligen Spiele ſeiner Laune beſeelt und adelt die Grazie des Herzens; ſelbſt in den Rhythmus ſeines Geſanges drückt ſie ihr Gepräg, und nimmer fehlt ihm die Schwungkraft, uns, ſobald es gilt, zu dem Höchſten empor zu tragen.

Von der Voltairiſchen Satyre läſst ſich kein ſolches Urtheil fällen. Zwar iſt es auch bey dieſem Schriftſteller einzig nur die Wahrheit und Simplicität der Natur, wodurch er uns zuweilen poetiſch rührt; es ſey nun, daſs er ſie in einem naiven Charakter wirklich erreiche, wie mehrmal in ſeinem Ingenu, oder daſs er ſie, wie

in ſeinem Candide u. a. ſuche und räche. Wo keines von beyden der Fall iſt, da kann er uns zwar als witziger Kopf beluſtigen, aber gewiſs nicht als Dichter bewegen. Aber ſeinem Spott liegt überall zu wenig Ernſt zum Grunde, und dieſes macht ſeinen Dichterberuf mit Recht verdächtig. Wir begegnen immer nur ſeinem Verſtande, nicht ſeinem Gefühl. Es zeigt ſich kein Ideal unter jener luftigen Hülle, und kaum etwas abſolut Feſtes in jener ewigen Bewegung. Seine wunderbare Mannichfaltigkeit in äuſſern Formen, weit entfernt für die innere Fülle ſeines Geiſtes etwas zu beweiſen, legt vielmehr ein bedenkliches Zeugniſs dagegen ab, denn ungeachtet aller jener Formen hat er auch nicht Eine gefunden, worinn er ein Herz hätte abdrücken können. Beynahe muſs man alſo fürchten, es war in dieſem reichen Genius nur die Armuth des Herzens, die ſeinen Beruf zur Satyre beſtimmte. Wäre es anders, ſo hätte er doch irgend auf ſeinem weiten Weg aus dieſem engen Geleiſe treten müſſen. Aber bey allem noch

ſo groſsen Wechſel des Stoffes und der äuſſern Form ſehen wir dieſe innere Form in ewigem, dürftigem Einerley wiederkehren, und trotz ſeiner voluminöſen Laufbahn hat er doch den Kreis der Menſchheit in ſich ſelbſt nicht erfüllt, den man in den obenerwähnten Satyrikern mit Freuden durchlaufen findet.

Setzt der Dichter die Natur der Kunſt und das Ideal der Wirklichkeit ſo entgegen, daſs die Darſtellung des erſten überwiegt, und das Wohlgefallen an demſelben herrſchende Empfindung wird, ſo nenne ich ihn elegiſch. Auch dieſe Gattung hat wie die Satyre zwey Klaſſen unter ſich. Entweder iſt die Natur und das Ideal ein Gegenſtand der Trauer, wenn jene als verloren, dieſes als unerreicht dargeſtellt wird. Oder beyde ſind ein Gegenſtand der Freude, indem ſie als wirklich vorgeſtellt werden. Das erſte giebt die Elegie in engerer, das andre die Idylle in weiteſter Bedeutung*).

*) Daſs ich die Benennungen Satyre, Elegie und Idylle in einem weitern Sinne gebrauche, als

Wie der Unwille bey der pathetischen und wie der Spott bey der scherzhaften Satyre, so darf bey der Elegie die Trauer nur aus einer, durch das Ideal erweckten, Begeisterung fliesen. Dadurch allein erhält die Elegie poetischen Gehalt, und jede andere Quelle derselben ist völlig unter der Würde der Dichtkunst. Der elegische Dichter sucht die Natur, aber in

gewöhnlich geschieht, werde ich bey Lesern, die tiefer in die Sache dringen, kaum zu verantworten brauchen. Meine Absicht dabey ist keineswegs die Grenzen zu verrücken, welche die bisherige Observanz sowohl der Satyre und Elegie als der Idylle mit gutem Grunde gesteckt hat; ich sehe blos auf die in diesen Dichtungsarten herrschende Empfindungsweise, und es ist ja bekannt genug, dafs diese sich keineswegs in jene engen Grenzen einschliesen läfst. Elegisch rührt uns nicht blos die Elegie, welche ausschliefslich so genannt wird; auch der dramatische und epische Dichter können uns auf elegische Weise bewegen. In der Mefsiade, in Thomsons Jahrszeiten, im verlornen Paradiefs, im befreyten Jerusalem finden wir mehrere Gemählde, die sonst nur der Idylle, der Elegie, der Satyre eigen sind. Eben so, mehr oder weniger, fast in jedem pathetischen Gedichte. Dafs ich aber die Idylle selbst zur elegischen Gattung

ihrer Schönheit, nicht bloſs in ihrer Annehmlichkeit, in ihrer Übereinſtimmung mit Ideen, nicht bloſs in ihrer Nachgiebigkeit gegen das Bedürfniſs. Die Trauer über verlorne Freuden, über das aus der Welt verſchwundene goldene Alter, über das entflohene Glück der Jugend, der Liebe u. ſ. w. kann nur alsdann der Stoff zu einer elegiſchen Dichtung werden, wenn

rechne, ſcheint eher einer Rechtfertigung zu bedürfen. Man erinnere ſich aber, daſs hier nur von derjenigen Idylle die Rede iſt, welche eine Species der ſentimentaliſchen Dichtung iſt, zu deren Weſen es gehört, daſs die Natur der Kunſt und das Ideal der Wirklichkeit entgegen geſetzt werde. Geſchieht dieſes auch nicht ausdrücklich von dem Dichter, und ſtellt er das Gemählde der unverdorbenen Natur oder des erfüllten Ideales rein und ſelbſtſtändig vor unſern Augen, ſo iſt jener Gegenſatz doch in ſeinem Herzen, und wird ſich, auch ohne ſeinen Willen, in jedem Pinſelſtrich verrathen. Ja wäre dieſes nicht, ſo würde ſchon die Sprache, deren er ſich bedienen muſs, weil ſie den Geiſt der Zeit an ſich trägt und den Einfluſs der Kunſt erfahren, uns die Wirklichkeit mit ihren Schranken, die Kultur mit ihrer Künſteley in Erinnerung bringen; ja unſer eigenes Herz würde jenem Bilde der reinen Natur die Erfahrung der

jene Zustände sinnlichen Friedens zugleich als Gegenstände moralischer Harmonie sich vorstellen lassen. Ich kann deswegen die Klaggesänge des Ovid, die er aus seinem Verbannungsort am Euxin anstimmt, wie rührend sie auch sind, und wie viel Dichterisches auch einzelne Stellen haben, im Ganzen nicht wohl als ein poetisches Werk betrachten. Es ist viel zu wenig Energie,

Verderbniss gegenüber stellen, und so die Empfindungsart, wenn auch der Dichter es nicht darauf angelegt hätte, in uns elegisch machen. Diess letztere ist so unvermeidlich, dass selbst der höchste Genuss, den die schönsten Werke der naiven Gattung aus alten und neuen Zeiten dem kultivirten Menschen gewähren, nicht lange rein bleibt, sondern früher oder später von einer elegischen Empfindung begleitet seyn wird. Schliesslich bemerke ich noch, dass die hier versuchte Eintheilung, eben desswegen weil sie sich blos auf den Unterschied in der Empfindungsweise gründet, in der Eintheilung der Gedichte selbst und der Ableitung der poetischen Arten ganz und gar nichts bestimmen soll; denn da der Dichter, auch in demselben Werke, keineswegs an dieselbe Empfindungsweise gebunden ist, so kann jene Eintheilung nicht davon, sondern muss von der Form der Darstellung hergenommen werden.

viel zu wenig Geist und Adel in seinem Schmerz. Das Bedürfniss, nicht die Begeisterung stiess jene Klagen aus; es athmet darinn, wenn gleich keine gemeine Seele, doch die gemeine Stimmung eines edleren Geistes, den sein Schicksal zu Boden drückte. Zwar wenn wir uns erinnern, dass es Rom, und das Rom des Augustus ist, um das er trauert, so verzeyhen wir dem Sohn der Freude seinen Schmerz; aber selbst das herrliche Rom mit allen seinen Glückseligkeiten ist, wenn nicht die Einbildungskraft es erst veredelt, bloss eine endliche Grösse, mithin ein unwürdiges Objekt für die Dichtkunst, die erhaben über alles, was die Wirklichkeit aufstellt, nur das Recht hat, um das Unendliche zu trauern.

Der Inhalt der dichterischen Klage kann also niemals ein äussrer, jederzeit nur ein innerer idealischer Gegenstand seyn; selbst wenn sie einen Verlust in der Wirklichkeit betrauert, muss sie ihn erst

zu einem idealiſchen umſchaffen. In dieſer Reduktion des Beſchränkten auf ein Unendliches beſteht eigentlich die poetiſche Behandlung. Der äuſsere Stoff iſt daher an ſich ſelbſt immer gleichgültig, weil ihn die Dichtkunſt niemals ſo brauchen kann, wie ſie ihn findet, ſondern nur durch das, was ſie ſelbſt daraus macht, ihm die poetiſche Würde giebt. Der elegiſche Dichter ſucht die Natur, aber als eine Idee und in einer Vollkommenheit, in der ſie nie exiſtirt hat, wenn er ſie gleich als etwas da geweſenes und nun verlorenes beweint. Wenn uns Oſſian von den Tagen erzählt, die nicht mehr ſind, und von den Helden, die verſchwunden ſind, ſo hat ſeine Dichtungskraft jene Bilder der Erinnerung längſt in Ideale, jene Helden in Götter umgeſtaltet. Die Erfahrungen eines beſtimmten Verluſtes haben ſich zur Idee der allgemeinen Vergänglichkeit erweitert, und der gerührte Barde, den das Bild des allgegenwärtigen Ruins verfolgt, ſchwingt ſich zum Himmel auf, um dort in dem Sonnenlauf

ein Sinnbild des Unvergänglichen zu finden *).

Ich wende mich sogleich zu den neuern Poeten in der elegischen Gattung. Rousseau, als Dichter, wie als Philosoph, hat keine andere Tendenz als die Natur entweder zu suchen, oder an der Kunst zu rächen. Je nachdem sich sein Gefühl entweder bey der einen oder der andern verweilt, finden wir ihn bald elegisch gerührt, bald zu Juvenalischer Satyre begeistert, bald, wie in seiner Julie, in das Feld der Idylle entzückt. Seine Dichtungen haben unwidersprechlich poetischen Gehalt, da sie ein Ideal behandeln, nur weiss er denselben nicht auf poetische Weise zu gebrauchen. Sein ernster Charakter lässt ihn zwar nie zur Frivolität herabsinken, aber erlaubt ihm auch nicht, sich bis zum poetischen Spiel zu erheben. Bald durch Leidenschaft, bald durch Ab-

*) Man lese z. B. das trefliche Gedicht Carton betitelt.

straktion angespannt, bringt er es selten oder nie zu der ästhetischen Freyheit, welche der Dichter seinem Stoff gegenüber behaupten, seinem Leser mittheilen muss. Entweder es ist seine kranke Empfindlichkeit, die über ihn herrschet, und seine Gefühle bis zum Peinlichen treibt; oder es ist seine Denkkraft, die seiner Imagination Fesseln anlegt und durch die Strenge des Begriffs die Anmuth des Gemähldes vernichtet. Beyde Eigenschaften, deren innige Wechselwirkung und Vereinigung den Poeten eigentlich ausmacht, finden sich bey diesem Schriftsteller in ungewöhnlich hohem Grad, und nichts fehlt, als dass sie sich auch wirklich mit einander vereinigt äusserten, dass seine Selbstthätigkeit sich mehr in sein Empfinden, dass seine Empfänglichkeit sich mehr in sein Denken mischte. Daher ist auch in dem Ideale, das er von der Menschheit aufstellt, auf die Schranken derselben zu viel, auf ihr Vermögen zu wenig Rücksicht genommen, und überall mehr ein Bedürfniss nach physischer Ruhe als nach

moralifcher Übereinftimmung darinn fichtbar. Seine leidenfchaftliche Empfindlichkeit ift Schuld, dafs er die Menfchheit, um nur des Streits in derfelben recht bald los zu werden, lieber zu der geiftlofen Einförmigkeit des erften Standes zurückgeführt, als jenen Streit in der geiftreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt fehen, dafs er die Kunft lieber gar nicht anfangen laffen, als ihre Vollendung erwarten will, kurz, dafs er das Ziel lieber niedriger fteckt, und das Ideal lieber herabfetzt, um es nur defto fchneller, um es nur defto ficherer zu erreichen.

Unter Deutfchlands Dichtern in diefer Gattung will ich hier nur Hallers, Kleifts und Klopftocks erwähnen. Der Charakter ihrer Dichtung ift fentimentalifch; durch Ideen rühren fie uns, nicht durch finnliche Wahrheit, nicht fowohl weil fie felbft Natur find, als weil fie uns für Natur zu begeiftern wiffen. Was indeffen von dem Charakter fowohl diefer als aller fentimentalifchen Dichter im

Ganzen wahr iſt, ſchlieſst natürlicherweiſe darum keineswegs das Vermögen aus, im Einzelnen uns durch naive Schönheit zu rühren: ohne das würden ſie überall keine Dichter ſeyn. Nur ihr eigentlicher und herrſchender Charakter iſt es nicht, mit ruhigem, einfältigem und leichtem Sinn zu empfangen und das Empfangene eben ſo wieder darzuſtellen. Unwillkührlich drängt ſich die Phantaſie der Anſchauung, die Denkkraft der Empfindung zuvor, und man verſchlieſst Auge und Ohr, um betrachtend in ſich ſelbſt zu verſinken. Das Gemüth kann keinen Eindruck erleiden, ohne ſogleich ſeinem eigenen Spiel zuzuſehen, und was es in ſich hat, durch Reflexion ſich gegenüber und aus ſich herauszuſtellen. Wir erhalten auf dieſe Art nie den Gegenſtand, nur was der reflektirende Verſtand des Dichters aus dem Gegenſtand machte, und ſelbſt dann, wenn der Dichter ſelbſt dieſer Gegenſtand iſt, wenn er uns ſeine Empfindungen darſtellen will, erfahren wir nicht ſeinen Zuſtand unmittelbar und aus der

erſten

erſten Hand, ſondern wie ſich derſelbe in ſeinem Gemüth reflektirt, was er als Zuſchauer ſeiner ſelbſt darüber gedacht hat. Wenn Haller den Tod ſeiner Gattin betrauert (man kennt das ſchöne Lied) und folgendermaaſsen anfängt:

Soll ich von deinem Tode ſingen
O Mariane welch ein Lied!
Wenn Seufzer mit den Worten ringen
Und ein Begriff den andern flieht u. ſ. f.

ſo finden wir dieſe Beſchreibung genau wahr, aber wir fühlen auch, daſs uns der Dichter nicht eigentlich ſeine Empfindungen, ſondern ſeine Gedanken darüber mittheilt. Er rührt uns deswegen auch weit ſchwächer, weil er ſelbſt ſchon ſehr viel erkältet ſeyn muſste, um ein Zuſchauer ſeiner Rührung zu ſeyn.

Schon der gröſstentheils überſinnliche Stoff der Halleriſchen und zum Theil auch der Klopſtockiſchen Dichtungen ſchlieſst ſie von der naiven Gattung aus; ſobald daher jener Stoff überhaupt nur poetiſch

bearbeitet werden sollte, so mußte er, da er keine körperliche Natur annehmen und folglich kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung werden konnte, ins Unendliche hinübergeführt und zu einem Gegenstand der geistigen Anschauung erhoben werden. Überhaupt läßt sich nur in diesem Sinne eine didaktische Poesie ohne innern Widerspruch denken; denn, um es noch einmal zu wiederholen, nur diese zwey Felder besitzt die Dichtkunst; entweder sie muß sich in der Sinnenwelt oder sie muß sich in der Ideenwelt aufhalten, da sie im Reich der Begriffe oder in der Verstandeswelt schlechterdings nicht gedeihen kann. Noch, ich gestehe es, kenne ich kein Gedicht in dieser Gattung, weder aus älterer noch neuerer Litteratur, welches den Begriff, den es bearbeitet, rein und vollständig entweder bis zur Individualität herab oder bis zur Idee hinaufgeführt hätte. Der gewöhnliche Fall ist, wenn es noch glücklich geht, daß zwischen beyden abgewechselt wird, während daß der abstrakte Begriff herrschet,

und daſs der Einbildungskraft, welche auf dem poetiſchen Felde zu gebieten haben ſoll, bloſs verſtattet wird, den Verſtand zu bedienen. Dasjenige didaktiſche Gedicht, worinn der Gedanke ſelbſt poëtiſch wäre, und es auch bliebe, iſt noch zu erwarten.

Was hier im allgemeinen von allen Lehrgedichten geſagt wird, gilt auch von den Halleriſchen insbeſondere. Der Gedanke ſelbſt iſt kein dichteriſcher Gedanke, aber die Ausführung wird es zuweilen, bald durch den Gebrauch der Bilder bald durch den Aufſchwung zu Ideen. Nur in der letztern Qualität gehören ſie hieher. Kraft und Tiefe und ein pathetiſcher Ernſt charakteriſiren dieſen Dichter. Von einem Ideal iſt ſeine Seele entzündet, und ſein glühendes Gefühl für Wahrheit ſucht in den ſtillen Alpenthälern die aus der Welt verſchwundene Unſchuld. Tiefrührend iſt ſeine Klage, mit energiſcher, faſt bittrer Satyre zeichnet er die Verirrungen des Verſtandes und Herzens und mit

Liebe die schöne Einfalt der Natur. Nur überwiegt überall zu sehr der Begriff in seinen Gemählden, so wie in ihm selbst der Verstand über die Empfindung den Meister spielt. Daher lehrt er durchgängig mehr, als er darstellt, und stellt durchgängig mit mehr kräftigen als lieblichen Zügen dar. Er ist groß, kühn, feurig, erhaben; zur Schönheit aber hat er sich selten oder niemals erhoben.

An Ideengehalt und an Tiefe des Geistes steht Kleist diesem Dichter um vieles nach; an Anmuth möchte er ihn übertreffen, wenn wir ihm anders nicht, wie zuweilen geschieht, einen Mangel auf der einen Seite für eine Stärke auf der andern anrechnen. Kleists gefühlvolle Seele schwelgt am liebsten im Anblick ländlicher Scenen und Sitten. Er flieht gerne das leere Geräusch der Gesellschaft und findet im Schooß der leblosen Natur die Harmonie und den Frieden, den er in der moralischen Welt vermißt. Wie rührend

ist seine Sehnsucht nach Ruhe! *) Wie wahr und gefühlt, wenn er singt:

„O Welt du bist des wahren Lebens Grab.
Oft reizet mich ein heisser Trieb zur Tugend,
Für Wehmuth rollt ein Bach die Wang' herab,
Das Beyspiel siegt und du o Feur der Jugend.
Ihr trocknet bald die edeln Thränen ein.
Ein wahrer Mensch muss fern von Menschen seyn".

Aber hat ihn sein Dichtungstrieb aus dem einengenden Kreis der Verhältnisse heraus in die geistreiche Einsamkeit der Natur geführt, so verfolgt ihn auch noch bis hieher das ängstliche Bild des Zeitalters und leider auch seine Fesseln. Was er fliehet, ist in ihm, was er suchet, ist ewig ausser ihm; nie kann er den üblen Einfluss seines Jahrhunderts verwinden. Ist sein Herz gleich feurig, seine Phantasie gleich energisch genug, die todten Gebilde des Verstandes durch die Darstellung zu beseelen, so entseelt der kalte Gedan-

*) Man sehe das Gedicht dieses Nahmens in seinen Werken.

ke eben so oft wieder die lebendige Schöpfung der Dichtungskraft, und die Reflexion stört das geheime Werk der Empfindung. Bunt zwar und prangend wie der Frühling, den er besang, ist seine Dichtung, seine Phantasie ist rege und thätig, doch möchte man sie eher veränderlich als reich, eher spielend als schaffend, eher unruhig fortschreitend als sammelnd und bildend nennen. Schnell und üppig wechseln Züge auf Züge, aber ohne sich zum Individuum zu concentriren, ohne sich zum Leben zu füllen und zur Gestalt zu runden. So lange er blofs lyrisch dichtet und blofs bey landschaftlichen Gemählden verweilt, läfst uns theils die gröfsere Freyheit der lyrischen Form, theils die willkührlichere Beschaffenheit seines Stoffs diesen Mangel übersehen, indem wir hier überhaupt mehr die Gefühle des Dichters als den Gegenstand selbst dargestellt verlangen. Aber der Fehler wird nur allzu merklich, wenn er sich, wie in seinem Cissides und Paches, und in seinem Seneka, herausnimmt, Menschen und

menschliche Handlungen darzustellen; weil hier die Einbildungskraft sich zwischen festen und nothwendigen Grenzen eingeschlossen sieht, und der poetische Effekt nur aus dem Gegenstand hervorgehen kann. Hier wird er dürftig, langweilig, mager und bis zum Unerträglichen frostig: ein warnendes Beyspiel für alle, die ohne innern Beruf aus dem Felde musikalischer Poesie in das Gebiet der bildenden sich versteigen. Einem verwandten Genie, dem Thomson, ist die nehmliche Menschlichkeit begegnet.

In der sentimentalischen Gattung und besonders in dem elegischen Theil derselben möchten wenige aus den neuern und noch wenigere aus den ältern Dichtern mit unserm Klopstock zu vergleichen seyn. Was nur immer, ausserhalb den Grenzen lebendiger Form und ausser dem Gebiete der Individualität, im Felde der Idealität zu erreichen ist, ist von diesem musikalischen Dichter geleistet *). Zwar

*) Ich sage musikalischen, um hier an die doppelte Verwandtschaft der Poesie mit der Ton-

würde man ihm grosses Unrecht thun, wenn man ihm jene individuelle Wahrheit und Lebendigkeit, womit der naive Dichter seinen Gegenstand schildert, überhaupt absprechen wollte. Viele seiner Oden, mehrere einzelne Züge in seinen Dramen und in seinem Messias stellen den Gegenstand mit treffender Wahrheit und in schöner Umgrenzung dar; da besonders, wo der Gegenstand sein eigenes Herz ist, hat er nicht selten eine grosse Natur, eine reizende Naivetät bewiesen. Nur liegt

kunst und mit der bildenden Kunst zu erinnern. Je nachdem nehmlich die Poesie entweder einen bestimmten Gegenstand nachahmt, wie die bildenden Künste thun, oder je nachdem sie, wie die Tonkunst, blos einen bestimmten Zustand des Gemüths hervorbringt, ohne dazu eines bestimmten Gegenstandes nöthig zu haben, kann sie bildend (plastisch) oder musikalisch genannt werden. Der letztere Ausdruck bezieht sich also nicht blos auf dasjenige, was in der Poesie, wirklich und der Materie nach, Musik ist, sondern überhaupt auf alle diejenigen Effekte derselben, die sie hervorzubringen vermag, ohne die Einbildungskraft durch ein bestimmtes Objekt zu beherrschen; und in diesem Sinne nenne ich Klopstock vorzugsweise einen musikalischen Dichter.

hierinn ſeine Stärke nicht, nur möchte ſich dieſe Eigenſchaft nicht durch das Ganze ſeines dichteriſchen Kreiſes durchführen laſſen. So eine herrliche Schöpfung die Meſſiade in muſikaliſch poetiſcher Rückſicht, nach der oben gegebenen Beſtimmung, iſt, ſo vieles läſst ſie in plaſtiſch poetiſcher noch zu wünſchen übrig, wo man beſtimmte und für die Anſchauung beſtimmte Formen erwartet. Beſtimmt genug möchten vielleicht noch die Figuren in dieſem Gedichte ſeyn, aber nicht für die Anſchauung; nur die Abſtraktion hat ſie erſchaffen, nur die Abſtraktion kann ſie unterſcheiden. Sie ſind gute Exempel zu Begriffen, aber keine Individuen, keine lebenden Geſtalten. Der Einbildungskraft, an die doch der Dichter ſich wenden, und die er durch die durchgängige Beſtimmtheit ſeiner Formen beherrſchen ſoll, iſt es viel zu ſehr frey geſtellt, auf was Art ſie ſich dieſe Menſchen und Engel, dieſe Götter und Satane, dieſen Himmel und dieſe Hölle verſinnlichen will. Es iſt ein Um-

riſs gegeben, innerhalb deſſen der Verſtand ſie nothwendig denken muſs, aber keine feſte Grenze iſt geſetzt, innerhalb deren die Phantaſie ſie nothwendig darſtellen müſste. Was ich hier von den Charakteren ſage, gilt von allem, was in dieſem Gedichte Leben und Handlung iſt oder ſeyn ſoll; und nicht bloſs in dieſer Epopee, auch in den dramatiſchen Poeſien unſers Dichters. Für den Verſtand iſt alles treflich beſtimmt und begrenzet (ich will hier nur an ſeinen Judas, ſeinen Pilatus, ſeinen Philo, ſeinen Salomo, im Trauerſpiel dieſes Nahmens erinnern), aber es iſt viel zu formlos für die Einbildungskraft, und hier, ich geſtehe es frey heraus, finde ich dieſen Dichter ganz und gar nicht in ſeiner Sphäre.

Seine Sphäre iſt immer das Ideenreich, und ins Unendliche weiſs er alles, was er bearbeitet, hinüberzuführen. Man möchte ſagen, er ziehe allem, was er behandelt, den Körper aus, um es zu Geiſt zu machen, ſo wie andere Dichter alles gei-

ſtige mit einem Körper bekleiden. Beynahe jeder Genuſs, den ſeine Dichtungen gewähren, muſs durch eine Übung der Denkkraft errungen werden; alle Gefuhle, die er, und zwar ſo innig und ſo mächtig in uns zu erregen weiſs, ſtrömen aus überſinnlichen Quellen hervor. Daher dieſer Ernſt, dieſe Kraft, dieſer Schwung, dieſe Tiefe, die alles charakteriſiren, was von ihm kommt; daher auch dieſe immerwährende Spannung des Gemüths, in der wir bey Leſung deſſelben erhalten werden. Kein Dichter (Young etwa ausgenommen, der darinn mehr fodert als Er, aber ohne es, wie er thut, zu vergüten) dürfte ſich weniger zum Liebling und zum Begleiter durchs Leben ſchicken, als gerade Klopſtock, der uns immer nur aus dem Leben herausführt, immer nur den Geiſt unter die Waffen ruft, ohne den Sinn mit der ruhigen Gegenwart eines Objekts zu erquicken. Keuſch, überirrdiſch, unkörperlich, heilig wie ſeine Religion iſt ſeine dichteriſche Muſe, und man muſs mit Bewunderung geſtehen, daſs er, wiewohl

zuweilen in diefen Höhen verirret, doch niemals davon herabgefunken ift. Ich bekenne daher unverhohlen, dafs mir für den Kopf desjenigen etwas bange ift, der wirklich und ohne Affektation diefen Dichter zu feinem Lieblingsbuche machen kann; zu einem Buche nehmlich, bey dem man zu jeder Lage fich ftimmen, zu dem man aus jeder Lage zurückkehren kann; auch, dächte ich, hätte man in Deutfchland Früchte genug von feiner gefährlichen Herrfchaft gefehen. Nur in gewiffen exaltirten Stimmungen des Gemüths kann er gefucht und empfunden werden; deswegen ift er auch der Abgott der Jugend, obgleich bey weitem nicht ihre glücklichfte Wahl. Die Jugend, die immer über das Leben hinausftrebt, die alle Form fliehet, und jede Grenze zu enge findet, ergeht fich mit Liebe und Luft in den endlofen Räumen, die ihr von diefem Dichter aufgethan werden. Wenn dann der Jüngling Mann wird, und aus dem Reiche der Ideen in die Grenzen der Erfahrung zurückkehrt, fo verliert

ſich vieles, ſehr vieles von jener enthuſiaſtiſchen Liebe, aber nichts von der Achtung, die man einer ſo einzigen Erſcheinung, einem ſo auſserordentlichen Genius, einem ſo ſehr veredelten Gefühl, die der Deutſche beſonders einem ſo hohen Verdienſte ſchuldig iſt.

Ich nannte dieſen Dichter vorzugsweiſe in der elegiſchen Gattung groſs, und kaum wird es nöthig ſeyn, dieſes Urtheil noch beſonders zu rechtfertigen. Fähig zu jeder Energie und Meiſter auf dem ganzen Felde ſentimentaliſcher Dichtung kann er uns bald durch das höchſte Pathos erſchüttern, bald in himmliſch ſüſse Empſindungen wiegen; aber zu einer hohen geiſtreichen Wehmuth neigt ſich doch überwiegend ſein Herz, und wie erhaben auch ſeine Harfe, ſeine Lyra tönt, ſo werden die ſchmelzenden Töne ſeiner Laute doch immer wahrer und tiefer und beweglicher klingen. Ich berufe mich auf jedes rein geſtimmte Gefühl, ob es nicht alles Kühne und Starke, alle Fictionen, alle pracht-

vollen Beſchreibungen, alle Muſter orato-
riſcher Beredtſamkeit im Meſſias, alle
ſchimmernden Gleichniſſe, worinn unſer
Dichter ſo vorzüglich glücklich iſt, für
die zarten Empfindungen hingeben würde,
welche in der Elegie an Ebert, in dem
herrlichen Gedicht Bardale, den frühen
Gräbern, der Sommernacht, dem Zürcher
See und mehrere andere aus dieſer Gat-
tung athmen. So iſt mir die Meſſiade als
ein Schatz elegiſcher Gefühle und ideali-
ſcher Schilderungen theuer, wie wenig
ſie mich auch als Darſtellung einer Hand-
lung und als ein epiſches Werk befrie-
digt.

Vielleicht ſollte ich, ehe ich dieſes Ge-
dicht verlaſſe, auch noch an die Verdien-
ſte eines Uz, Denis, Geſsner (in ſei-
nem Tod Abels), Jacobi, von Ger-
ſtenberg, eines Hölty, von Gö-
ckingk, und mehrerer andern in die-
ſer Gattung erinnern, welche alle uns
durch Ideen rühren, und, in der oben
feſtgeſetzten Bedeutung des Worts, ſen-

timentalifch gedichtet haben. Aber mein Zweck ift nicht, eine Gefchichte der deutfchen Dichtkunft zu fchreiben, fondern das oben gefagte durch einige Beyfpiele aus unfrer Litteratur klar zu machen. Die Verfchiedenheit des Weges wollte ich zeigen, auf welchem alte und moderne, naive und fentimentalifche Dichter zu dem nehmlichen Ziele gehen — dafs, wenn uns jene durch Natur, Individualität und lebendige Sinnlichkeit rühren, diefe durch Ideen und hohe Geiftigkeit eine eben fo grofse, wenn gleich keine fo ausgebreitete, Macht über unfer Gemüth beweifen.

An den bisherigen Beyfpielen hat man gefehen, wie der fentimentalifche Dichtergeift einen natürlichen Stoff behandelt; man könnte aber auch intereffirt feyn zu wiffen, wie der naive Dichtergeift mit einem fentimentalifchen Stoff verfährt. Völlig neu und von einer ganz eigenen Schwierigkeit fcheint diefe Aufgabe zu feyn, da in der alten und naiven Welt ein

ſolcher Stoff ſich nicht vorfand, in der neuen aber der Dichter dazu fehlen möchte. Dennoch hat ſich das Genie auch dieſe Aufgabe gemacht, und auf eine bewundernswürdig glückliche Weiſe aufgelöſst. Ein Charakter, der mit glühender Empfindung ein Ideal umfaſst, und die Wirklichkeit flieht, um nach einem weſenloſen Unendlichen zu ringen, der, was er in ſich ſelbſt unaufhörlich zerſtört, unaufhörlich auſſer ſich ſuchet, dem nur ſeine Träume das Reelle, ſeine Erfahrungen ewig nur Schranken ſind, der endlich in ſeinem eigenen Daſeyn nur eine Schranke ſieht, und auch dieſe, wie billig iſt, noch einreiſst, um zu der wahren Realität durchzudringen — dieſes gefährliche Extrem des ſentimentaliſchen Charakters iſt der Stoff eines Dichters geworden, in welchem die Natur getreuer und reiner als in irgend einem andern wirkt, und der ſich unter modernen Dichtern vielleicht am wenigſten von der ſinnlichen Wahrheit der Dinge entfernt.

Es

Es ist interessant zu sehen, mit welchem glücklichen Instinkt alles, was dem sentimentalischen Charakter Nahrung giebt, im Werther zusammengedrängt ist; schwärmerische unglückliche Liebe, Empfindsamkeit für Natur, Religionsgefühle, philosophischer Contemplationsgeist, endlich, um nichts zu vergessen, die düstre, gestaltlose, schwermüthige Ossianische Welt. Rechnet man dazu, wie wenig empfehlend, ja wie feindlich die Wirklichkeit dagegen gestellt ist, und wie von aussen her alles sich vereinigt, den Gequälten in seine Idealwelt zurückzudrängen, so sieht man keine Möglichkeit, wie ein solcher Charakter aus einem solchen Kreise sich hätte retten können. In dem Tasso des nehmlichen Dichters kehrt der nehmliche Gegensatz, wiewohl in verschiednen Charakteren zurück; selbst in seinem neuesten Roman stellt sich, so wie in jenem ersten, der poetisirende Geist dem nüchternen Gemeinsinn, das Ideale dem Wirklichen, die subjective Vorstellungsweise der objectiven — — aber

mit welcher Verſchiedenheit! entgegen: ſogar im Fauſt treffen wir den nehmlichen Gegenſatz, freylich wie auch der Stoff dieſs erfoderte, auf beiden Seiten ſehr vergröbert und materialiſirt wieder an; es verlohnte wohl der Mühe, eine pſychologiſche Entwickelung dieſes in vier ſo verſchiedene Arten ſpecificirten Charakters zu verſuchen.

Es iſt oben bemerkt worden, daſs die bloſs leichte und joviale Gemüthsart, wenn ihr nicht eine innere Ideenfülle zum Grund liegt, noch gar keinen Beruf zur ſcherzhaften Satyre abgebe, ſo freigebig ſie auch im gewöhnlichen Urtheil dafür genommen wird; eben ſo wenig Beruf giebt die bloſs zärtliche Weichmüthigkeit und Schwermuth zur elegiſchen Dichtung. Beyden fehlt zu dem wahren Dichtertalente das energiſche Princip, welches den Stoff beleben muſs, um das wahrhaft ſchöne zu erzeugen. Produkte dieſer zärtlichen Gattung können uns daher bloſs ſchmelzen und ohne das Herz zu erquicken und den

Geist zu beschäftigen, bloss der Sinnlichkeit schmeicheln. Ein fortgesetzter Hang zu dieser Empfindungsweise muss zuletzt nothwendig den Charakter entnerven, und in einen Zustand der Passivität versenken, aus welchem gar keine Realität, weder für das äussere noch innere Leben, hervorgehen kann. Man hat daher sehr recht gethan, jenes Übel der Empfindeley*) und weinerliche Wesen, welches durch Misdeutung und Nachäffung einiger vortrefflichen Werke, vor etwa achtzehn Jahren, in Deutschland überhand zu nehmen anfieng, mit unerbittlichem Spott zu verfolgen; obgleich die Nachgiebigkeit, die man gegen das nicht viel bessere Gegenstück jener elegischen Karrikatur, gegen das spashafte Wesen, gegen die

*) „Der Hang, wie Herr Adelung sie definirt, zu rührenden sanften Empfindungen, ohne vernünftige Absicht und über das gehörige Maass" — Herr Adelung ist sehr glücklich, dass er nur aus Absicht und gar nur aus vernünftiger Absicht empfindet.

herzlose Satyre, und die geistlose Laune *) zu beweisen geneigt ist, deutlich genug an den Tag legt, dass nicht aus ganz reinen Gründen dagegen geeifert worden ist. Auf der Wage des ächten Geschmacks kann das eine so wenig als das andre etwas gelten, weil beiden der ästhetische Gehalt fehlt, der nur in der innigen Verbindung des Geistes mit dem Stoff und in der vereinigten Beziehung eines Produktes auf das Gefühlvermögen und auf das Ideenvermögen enthalten ist.

Über Siegwart und seine Klostergeschichte hat man gespottet, und die Rei-

*) Man soll zwar gewissen Lesern ihr dürftiges Vergnügen nicht verkümmern, und was geht es zuletzt die Critik an, wenn es Leute giebt, die sich an dem schmutzigen Witz des Herrn Blumauer erbauen und belustigen können. Aber die Kunstrichter wenigstens sollten sich enthalten, mit einer gewissen Achtung von Produkten zu sprechen, deren Existenz dem guten Geschmack billig ein Geheimniss bleiben sollte. Zwar ist weder Talent noch Laune darinn zu verkennen, aber desto mehr ist zu beklagen, dass beydes nicht mehr gereiniget ist. Ich sage nichts von unsern deutschen Komödien; die Dichter mahlen die Zeit, in der sie leben.

fen nach den mittäglichen Frankreich werden bewundert; dennoch haben beyde Produkte gleich grofsen Anfpruch auf einen gewiffen Grad von Schätzung, und gleich geringen auf ein unbedingtes Lob. Wahre, obgleich überfpannte Empfindung macht den erftern Roman, ein leichter Humor und ein aufgeweckter feiner Verftand macht den zweyten fchätzbar; aber fo wie es dem einen durchaus an der gehörigen Nüchternheit des Verftandes fehlt, fo fehlt es dem andern an äfthetifcher Würde. Der erfte wird der Erfahrung gegenüber ein wenig lächerlich, der andere wird dem Ideale gegenüber beynahe verächtlich. Da nun das wahrhaft Schöne einerfeits mit der Natur und andrerfeits mit dem Ideale übereinftimmend feyn mufs, fo kann der eine fo wenig als der andere auf den Nahmen eines fchönen Werks Anfpruch machen. Indeffen ift es natürlich und billig, und ich weifs es aus eigener Erfahrung, dafs der Thümmelifche Roman mit grofsem Vergnügen gelefen wird. Da er nur folche

Foderungen beleidigt, die aus dem Ideal entspringen, die folglich von dem gröfsten Theil der Leser gar nicht, und von den bessern gerade nicht in solchen Momenten, wo man Romane liest, aufgeworfen werden, die übrigen Foderungen des Geistes und — des Körpers hingegen in nicht gemeinem Grade erfüllt, so muss er und wird mit Recht ein Lieblingsbuch unserer und aller der Zeiten bleiben, wo man ästhetische Werke blofs schreibt, um zu gefallen, und blofs liest, um sich ein Vergnügen zu machen.

Aber hat die poetische Litteratur nicht sogar klassische Werke aufzuweisen, welche die hohe Reinheit des Ideals auf ähnliche Weise zu beleidigen, und sich durch die Materialität ihres Innhalts von jener Geistigkeit, die hier von jedem ästhetischen Kunstwerk verlangt wird, sehr weit zu entfernen scheinen? Was selbst der Dichter, der keusche Jünger der Muse, sich erlauben darf, sollte das dem Romanschreiber, der nur sein Halbbruder ist,

und die Erde noch ſo ſehr berührt, nicht geſtattet ſeyn? Ich darf dieſer Frage hier um ſo weniger ausweichen, da ſowohl im elegiſchen als im ſatyriſchen Fache Meiſterſtücke vorhanden ſind, welche eine ganz andere Natur, als diejenige iſt, von der dieſer Aufſatz ſpricht, zu ſuchen, zu empfehlen, und dieſelbe nicht ſowohl gegen die ſchlechten als gegen die guten Sitten zu vertheidigen das Anſehen haben. Entweder müſsten alſo jene Dichterwerke zu verwerfen oder der hier aufgeſtellte Begriff elegiſcher Dichtung viel zu willkührlich angenommen ſeyn.

Was der Dichter ſich erlauben darf, hieſs es, ſollte dem proſaiſchen Erzähler nicht nachgeſehen werden dürfen? Die Antwort iſt in der Frage ſchon enthalten: was dem Dichter verſtattet iſt, kann für den, der es nicht iſt, nichts beweiſen. In dem Begriffe des Dichters ſelbſt und nur in dieſem liegt der Grund jener Freyheit, die eine bloſs verächtliche Licenz iſt, ſobald ſie nicht aus dem Höchſten und

Edelsten, was ihn ausmacht, kann abgeleitet werden.

Die Gesetze des Anstandes sind der unschuldigen Natur fremd; nur die Erfahrung der Verderbniss hat ihnen den Ursprung gegeben. Sobald aber jene Erfahrung einmahl gemacht worden, und aus den Sitten die natürliche Unschuld verschwunden ist, so sind es heilige Gesetze, die ein sittliches Gefühl nicht verletzen darf. Sie gelten in einer künstlichen Welt mit demselben Rechte als die Gesetze der Natur in der Unschuldwelt regieren. Aber eben das macht ja den Dichter aus, dass er alles in sich aufhebt, was an eine künstliche Welt erinnert, dass er die Natur in ihrer ursprünglichen Einfalt wieder in sich herzustellen weiss. Hat er aber dieses gethan, so ist er auch eben dadurch von allen Gesetzen losgesprochen, durch die ein verführtes Herz sich gegen sich selbst sicher stellt. Er ist rein, er ist unschuldig, und was der unschuldigen Natur erlaubt ist, ist es auch ihm; bist du, der du ihn

liesest oder hörst, nicht mehr schuldlos, und kannst du es nicht einmahl momentweise durch seine reinigende Gegenwart werden, so ist es dein Unglück, und nicht das seine; du verlässest ihn, er hat für dich nicht gesungen.

Es läfst sich also, in Absicht auf Freyheiten dieser Art, folgendes festsetzen.

Fürs erste: nur die Natur kann sie rechtfertigen. Sie dürfen mithin nicht das Werk der Wahl und einer absichtlichen Nachahmung seyn, denn dem Willen, der immer nach moralischen Gesetzen gerichtet wird, können wir eine Begünstigung der Sinnlichkeit niemals vergeben. Sie müssen also Naivetät seyn. Um uns aber überzeugen zu können, dafs sie dieses wirklich sind, müssen wir sie von allem übrigen, was gleichfalls in der Natur gegründet ist, unterstützt und begleitet sehen, weil die Natur nur an der strengen Consequenz, Einheit und Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen zu erkennen

iſt. Nur einem Herzen, welches alle Künſteley überhaupt, und mithin auch da, wo ſie nützt, verabſcheut, erlauben wir, ſich da, wo ſie drückt und einſchränkt, davon loszuſprechen; nur einem Herzen, welches ſich allen Feſſeln der Natur unterwirft, erlauben wir, von den Freyheiten derſelben Gebrauch zu machen. Alle übrigen Empfindungen eines ſolchen Menſchen müſſen folglich das Gepräge der Natürlichkeit an ſich tragen; er muſs wahr, einfach, frey, offen, gefühlvoll, gerade ſeyn; alle Verſtellung, alle Liſt, alle Willkühr, alle kleinliche Selbſtſucht muſs aus ſeinem Charakter, alle Spuren davon aus ſeinem Werke verbannt ſeyn.

Fürs zweyte: nur die ſchöne Natur kann dergleichen Freyheiten rechtfertigen. Sie dürfen mithin kein einſeitiger Ausbruch der Begierde ſeyn, denn alles, was aus bloſser Bedürftigkeit entſpringt, iſt verächtlich. Aus dem Ganzen und aus der Fülle menſchlicher Natur müſſen

auch diese sinnlichen Energien hervorgehen. Sie müssen Humanität seyn. Um aber beurtheilen zu können, daſs das Ganze menschlicher Natur, und nicht bloſs ein einseitiges und gemeines Bedürfniſs der Sinnlichkeit sie fodert, müssen wir das Ganze, von dem sie einen einzelnen Zug ausmachen, dargestellt sehen. An sich selbst ist die sinnliche Empfindungsweise etwas unschuldiges und gleichgültiges. Sie miſsfällt uns nur darum an einem Menschen, weil sie thierisch ist, und von einem Mangel wahrer vollkommener Menschheit in ihm zeuget: sie beleidigt uns nur darum an einem Dichterwerk, weil ein solches Werk Anspruch macht, uns zu gefallen, mithin auch uns eines solchen Mangels fähig hält. Sehen wir aber in dem Menschen, der sich dabey überraschen läſst, die Menschheit in ihrem ganzen übrigen Umfange wirken; finden wir in dem Werke, worinn man sich Freyheiten dieser Art genommen, alle Realitäten der Menschheit ausgedrückt, so ist jener Grund unsers Miſsfallens wegge-

räumt, und wir können uns mit unvergällter Freude an dem naiven Ausdruck wahrer und ſchöner Natur ergötzen. Derſelbe Dichter alſo, der ſich erlauben darf, uns zu Theilnehmern ſo niedrig menſchlicher Gefühle zu machen, muſs uns auf der andern Seite wieder zu allem, was groſs und ſchön und erhaben menſchlich iſt, empor zu tragen wiſſen.

Und ſo hätten wir denn den Maaſsſtab gefunden, dem wir jeden Dichter, der ſich etwas gegen den Anſtand herausnimmt, und ſeine Freyheit in Darſtellung der Natur bis zu dieſer Grenze treibt, mit Sicherheit unterwerfen können. Sein Produkt iſt gemein, niedrig, ohne alle Ausnahme verwerflich, ſobald es k a l t und ſobald es l e e r iſt, weil dieſes einen Urſprung aus Abſicht und aus einem gemeinen Bedürfniſs und einen heilloſen Anſchlag auf unſre Begierden beweiſt. Es iſt hingegen ſchön, edel, und ohne Rückſicht auf alle Einwendungen einer froſti-

gen Decenz beyfallswürdig, ſobald es naiv iſt, und Geiſt mit Herz verbindet *).

Wenn man mir ſagt, daſs unter dem hier gegebenen Maaſsſtab die meiſten franzöſiſchen Erzählungen in dieſer Gattung, und die glücklichſten Nachahmungen derſelben in Deutſchland nicht zum beſten beſtehen möchten — daſs dieſes zum Theil auch der Fall mit manchen Produkten unſers anmuthigſten und geiſtreichſten Dichters ſeyn dürfte, ſeine Meiſterſtücke ſogar nicht ausgenommen, ſo habe ich nichts darauf zu antworten. Der Ausſpruch ſelbſt iſt nichts weniger als neu, und ich gebe hier nur die Gründe von einem Ur-

*) Mit Herz; denn die bloſs ſinnliche Glut des Gemähldes und die üppige Fülle der Einbildungskraft machen es noch lange nicht aus. Daher bleibt Ardinghello bey aller ſinnlichen Energie und allem Feuer des Kolorits immer nur eine ſinnliche Karrikatur, ohne Wahrheit und ohne äſthetiſche Würde. Doch wird dieſe ſeltſame Produktion immer als ein Beyſpiel des beynahe poetiſchen Schwungs, den die bloſse Begier zu nehmen fähig war, merkwürdig bleiben.

theil an, welches längſt ſchon von jedem feineren Gefühle über dieſe Gegenſtände gefällt worden iſt. Eben dieſe Principien aber, welche in Rückſicht auf jene Schriften vielleicht allzu rigoriſtiſch ſcheinen, möchten in Rückſicht auf einige andere Werke vielleicht zu liberal befunden werden; denn ich läugne nicht, daſs die nehmlichen Gründe, aus welchen ich die verführeriſchen Gemählde des römiſchen und deutſchen Ovid, ſo wie eines Crebillon, Voltaire, Marmontels (der ſich einen moraliſchen Erzähler nennt), Laclos und vieler andern, einer Entſchuldigung durchaus für unfähig halte, mich mit den Elegien des römiſchen und deutſchen Properz, ja ſelbſt mit manchem verſchrienen Produkt des Diderot verſöhnen; denn jene ſind nur witzig, nur proſaiſch, nur lüſtern, dieſe ſind poetiſch, menſchlich und naiv *).

*) Wenn ich den unſterblichen Verfaſſer des Agathon, Oberon etc. in dieſer Geſellſchaft nenne,

I d y l l e.

Es bleiben mir noch einige Worte über diese dritte Species sentimentalischer Dichtung zu sagen übrig, wenige Worte nur,

so muſs ich ausdrücklich erklären, daſs ich ihn keineswegs mit derselben verwechselt haben will. Seine Schilderungen, auch die bedenklichsten von dieser Seite, haben keine materielle Tendenz (wie sich ein neuerer etwas unbesonnener Critiker vor kurzem zu sagen erlaubte der Verfasser von Liebe um Liebe und von so vielen andern naiven und genialischen Werken, in welchen allen sich eine schöne und edle Seele mit unverkennbaren Zügen abbildet, kann eine solche Tendenz gar nicht haben. Aber er scheint mir von dem ganz eigenen Unglück verfolgt zu seyn, daſs dergleichen Schilderungen durch den Plan seiner Dichtungen nothwendig gemacht werden. Der kalte Verstand, der den Plan entwarf, foderte sie ihm ab, und sein Gefühl scheint mir so weit entfernt, sie mit Vorliebe zu begünstigen, daſs ich – in der Ausführung selbst immer noch den kalten Verstand zu erkennen glaube. Und gerade diese Kälte in der Darstellung ist ihnen in der Beurtheilung schädlich, weil nur die naive Empfindung dergleichen Schilderungen ästhetisch sowohl als moralisch rechtfertigen kann. Ob es aber dem Dichter erlaubt ist, sich bey Entwerfung des Plans einer solchen Gefahr in der Ausführung auszusetzen, und ob überhaupt ein Plan poetisch heiſsen kann, der, ich will

denn eine ausführlichere Entwicklung derselben, deren sie vorzüglich bedarf, bleibt einer andern Zeit vorbehalten *).

Die

dieses einmal zugeben, nicht kann ausgeführt werden, ohne die keusche Empfindung des Dichters sowohl als seines Lesers zu empören, und ohne beyde bey Gegenständen verweilen zu machen, von denen ein veredeltes Gefühl sich so gern entfernt — diess ist es, was ich bezweifle und worüber ich gern ein verständiges Urtheil hören möchte.

*) Nochmals muss ich erinnern, dass die Satyre, Elegie und Idylle, so wie sie hier als die drey einzig möglichen Arten sentimentalischer Poesie aufgestellt werden, mit den drey besondern Gedichtarten, welche man unter diesem Nahmen kennt, nichts gemein haben, als die Empfindungsweise, welche sowohl jenen als diesen eigen ist. Dass es aber, ausserhalb den Grenzen naiver Dichtung, nur diese dreyfache Empfindungsweise und Dichtungsweise geben könne, folglich das Feld sentimentalischer Poesie durch diese Eintheilung vollständig ausgemessen sey, lässt sich aus dem Begriff der letztern leichtlich deduciren.

Die sentimentalische Dichtung nehmlich unterscheidet sich dadurch von der naiven, dass sie den wirklichen Zustand, bey dem die letztere stehen bleibt auf Ideen bezieht, und Ideen auf die Wirklichkeit anwendet. Sie hat es daher

immer

Die poetische Darstellung unschuldiger und glücklicher Menschheit ist der allgemeine Begriff dieser Dichtungsart. Weil diese Unschuld und dieses Glück mit den künstlichen Verhältnissen der grössern Societät und mit einem gewissen Grad von Ausbildung und Verfeinerung unverträglich schienen, so haben die Dichter den Schauplatz der Idylle aus dem Gedränge

immer, wie auch schon oben bemerkt worden ist, mit zwey streitenden Objekten, mit dem Ideale nehmlich und mit der Erfahrung, zugleich zu thun, zwischen welchen sich weder mehr noch weniger als gerade die drey folgenden Verhältnisse denken lassen. Entweder ist es der Widerspruch des wirklichen Zustandes oder es ist die Uebereinstimmung desselben mit dem Ideal, welche vorzugsweise das Gemüth beschäftigt; oder dieses ist zwischen beyden getheilt. In dem ersten Falle wird es durch die Kraft des innern Streits, durch die energische Bewegung, in dem andern wird es durch die Harmonie des innern Lebens, durch die energische Ruhe befriedigt; in dem dritten wechselt Streit mit Harmonie, wechselt Ruhe mit Bewegung. Dieser dreyfache Empfindungszustand giebt drey verschiedenen Dichtungsarten die Entstehung, denen die gebrauchten Benennungen Satyre, Idylle, Elegie vollkommen ent-

des bürgerlichen Lebens heraus in den einfachen Hirtenſtand verlegt, und derſelben ihre Stelle vor dem Anfange der Kultur in dem kindlichen Alter der Menſchheit angewieſen. Man begreift aber wohl, daſs dieſe Beſtimmungen bloſs zufällig ſind, daſs ſie nicht als der Zweck der Idylle, bloſs als das natürlichſte Mittel zu demſelben in Betrachtung kommen.

ſprechend ſind, ſobald man ſich nur an die Stimmung erinnert, in welche die, unter dieſem Nahmen vorkommenden Gedichtarten das Gemüth verſetzen, und von den Mitteln abſtrahirt, wodurch ſie dieſelbe bewirken.

Wer daher hier noch fragen könnte, zu welcher von den drey Gattungen ich die Epopee, den Roman, das Trauerſpiel u. a. m. zähle, der würde mich ganz und gar nicht verſtanden haben. Denn der Begriff dieſer letztern, als einzelner Gedichtarten, wird entweder gar nicht oder doch nicht allein durch die Empfindungsweiſe beſtimmt; vielmehr weiſs man, daſs ſolche in mehr als einer Empfindungsweiſe, folglich auch in mehrern der von mir aufgeſtellten Dichtungsarten können ausgeführt werden.

Schlieſslich bemerke ich hier noch, daſs, wenn man die ſentimentaliſche Poeſie, wie billig, für eine ächte Art (nicht bloſs für eine Abart) und für eine Erweiterung der wahren Dichtkunſt

Der Zweck selbst ist überall nur der, den Menschen im Stand der Unschuld, d. h. in einem Zustand der Harmonie und des Friedens mit sich selbst und von aussen darzustellen.

Aber ein solcher Zustand findet nicht bloss vor dem Anfange der Kultur statt,

zu halten geneigt ist, in der Bestimmung der poetischen Arten so wie überhaupt in der ganzen poetischen Gesetzgebung, welche noch immer einseitig auf die Observanz der alten und naiven Dichter gegründet wird, auch auf sie einige Rücksicht muss genommen werden. Der sentimentalische Dichter geht in zu wesentlichen Stücken von dem naiven ab, als dass ihm die Formen, welche dieser eingeführt, überall ungezwungen anpassen könnten. Freylich ist es hier schwer, die Ausnahmen, welche die Verschiedenheit der Art erfodert, von den Ausflüchten, welche das Unvermögen sich erlaubt, immer richtig zu unterscheiden, aber soviel lehrt doch die Erfahrung, dass unter den Händen sentimentalischer Dichter (auch der vorzüglichsten) keine einzige Gedichtart ganz das geblieben ist, was sie bey den Alten gewesen, und dass unter den alten Nahmen öfters sehr neue Gattungen sind ausgeführt worden.

sondern er ist es auch, den die Kultur, wenn sie überall nur eine bestimmte Tendenz haben soll, als ihr letztes Ziel beabsichtet. Die Idee dieses Zustandes allein und der Glaube an die mögliche Realität derselben kann den Menschen mit allen den Übeln versöhnen, denen er auf dem Wege der Kultur unterworfen ist, und wäre sie bloss Schimäre, so würden die Klagen derer, welche die grössere Societät und die Anbauung des Verstandes bloss als ein Übel verschreyen und jenen verlassenen Stand der Natur für den wahren Zweck des Menschen ausgeben, vollkommen gegründet seyn. Dem Menschen, der in der Kultur begriffen ist, liegt also unendlich viel daran, von der Ausführbarkeit jener Idee in der Sinnenwelt, von der möglichen Realität jenes Zustandes eine sinnliche Bekräftigung zu erhalten, und da die wirkliche Erfahrung, weit entfernt diesen Glauben zu nähren, ihn vielmehr beständig widerlegt, so kömmt auch hier, wie in so vielen andern Fällen, das Dichtungsvermögen der Vernunft zu

Hülfe, um jene Idee zur Anſchauung zu bringen und in einem einzelnen Fall zu verwirklichen.

Zwar iſt auch jene Unſchuld des Hirtenſtandes eine poetiſche Vorſtellung, und die Einbildungskraft muſste ſich mithin auch dort ſchon ſchöpferiſch beweiſen; aber auſſerdem daſs die Aufgabe dort ungleich einfacher und leichter zu löſen war, ſo fanden ſich in der Erfahrung ſelbſt ſchon die einzelnen Züge vor, die ſie nur auszuwählen und in ein Ganzes zu verbinden brauchte. Unter einem glücklichen Himmel, in den einfachen Verhältniſſen des erſten Standes, bey einem beſchränkten Wiſſen wird die Natur leicht befriedigt, und der Menſch verwildert nicht eher, als bis das Bedürfniſs ihn ängſtiget. Alle Völker, die eine Geſchichte haben, haben ein Paradies, einen Stand der Unſchuld, ein goldnes Alter; ja jeder einzelne Menſch hat ſein Paradies, ſein goldnes Alter, deſſen er ſich, je nachdem er mehr oder weniger poetiſches in ſeiner

Natur hat, mit mehr oder weniger Begeiſterung erinnert. Die Erfahrung ſelbſt bietet alſo Züge genug zu dem Gemählde dar, welches die Hirtenidylle behandelt. Deſswegen bleibt aber dieſe immer eine ſchöne, eine erhebende Fiction, und die Dichtungskraft hat in Darſtellung derſelben wirklich für das Ideal gearbeitet. Denn für den Menſchen, der von der Einfalt der Natur einmal abgewichen und der gefährlichen Führung ſeiner Vernunft überliefert worden iſt, iſt es von unendlicher Wichtigkeit, die Geſetzgebung der Natur in einem reinen Exemplar wieder anzuſchauen, und ſich von den Verderbniſſen der Kunſt in dieſem treuen Spiegel wieder reinigen zu können. Aber ein Umſtand findet ſich dabey, der den äſthetiſchen Werth ſolcher Dichtungen um ſehr viel vermindert. Vor dem Anfang der Kultur gepflanzt ſchlieſsen ſie mit den Nachtheilen zugleich alle Vortheile derſelben aus, und befinden ſich ihrem Weſen nach, in einem nothwendigen Streit mit derſelben. Sie führen uns alſo

theoretifch rückwärts, indem fie uns praktifch vorwärts führen und veredeln. Sie ftellen unglücklicherweife das Ziel hinter uns, dem fie uns doch entgegen führen follten, und können uns daher blofs das traurige Gefühl eines Verluftes, nicht das fröhliche der Hoffnung einflöfsen. Weil fie nur durch Aufhebung aller Kunft und nur durch Vereinfachung der menfchlichen Natur ihren Zweck ausführen, fo haben fie, bey dem höchften Gehalt für das Herz, allzuwenig für den Geift, und ihr einförmiger Kreis ift zu fchnell geendigt. Wir können fie daher nur lieben und auffuchen, wenn wir der Ruhe bedürftig find, nicht wenn unfre Kräfte nach Bewegung und Thätigkeit ftreben. Sie können nur dem kranken Gemüthe Heilung, dem gefunden keine Nahrung geben; fie können nicht beleben, nur befänftigen. Diefen in dem Wefen der Hirtenidylle gegründeten Mangel hat alle Kunft der Poeten nicht gutmachen können. Zwar fehlt es auch diefer Dichtart nicht an enthufia-

stischen Liebhabern, und es giebt Leser genug, die einen Amintas und einen Daphnis den grössten Meisterstücken der epischen und dramatischen Muse vorziehen können; aber bey solchen Lesern ist es nicht sowohl der Geschmack als das individuelle Bedürfniss, was über Kunstwerke richtet, und ihr Urtheil kann folglich hier in keine Betrachtung kommen. Der Leser von Geist und Empfindung verkennt zwar den Werth solcher Dichtungen nicht, aber er fühlt sich seltener zu denselben gezogen und früher davon gesättigt. In dem rechten Moment des Bedürfnisses wirken sie dafür desto mächtiger; aber auf einen solchen Moment soll das wahre Schöne niemals zu warten brauchen, sondern ihn vielmehr erzeugen.

Was ich hier an der Schäferidylle tadle, gilt übrigens nur von der sentimentalischen; denn der naiven kann es nie an Gehalt fehlen, da er hier in der Form selbst schon enthalten ist. Jede Poesie nehmlich muss einen unendlichen Gehalt

haben, dadurch allein ist sie Poesie; aber sie kann diese Foderung auf zwey verschiedene Arten erfüllen. Sie kann ein Unendliches seyn, der Form nach, wenn sie ihren Gegenstand mit allen seinen Grenzen darstellt, wenn sie ihn individualisirt; sie kann ein Unendliches seyn der Materie nach, wenn sie von ihrem Gegenstand alle Grenzen entfernt, wenn sie ihn idealisirt; also entweder durch eine absolute Darstellung oder durch Darstellung eines Absoluten. Den ersten Weg geht der naive, den zweyten der sentimentalische Dichter. Jener kann also seinen Gehalt nicht verfehlen, sobald er sich nur treu an die Natur hält, welche immer durchgängig begrenzt, d. h. der Form nach unendlich ist. Diesem hingegen steht die Natur mit ihrer durchgängigen Begrenzung im Wege, da er einen absoluten Gehalt in den Gegenstand legen soll. Der sentimentalische Dichter versteht sich also nicht gut auf seinen Vortheil, wenn er dem naiven Dichter seine Gegenstände abborgt, welche an

sich selbst völlig gleichgültig sind, und nur durch die Behandlung poetisch werden. Er setzt sich dadurch ganz unnöthigerweise einerley Grenzen mit jenem, ohne doch die Begrenzung vollkommen durchführen und in der absoluten Bestimmtheit der Darstellung mit demselben wetteifern zu können; er sollte sich also vielmehr gerade in dem Gegenstand von dem naiven Dichter entfernen, weil er diesem, was derselbe in der Form vor ihm voraus hat, nur durch den Gegenstand wieder abgewinnen kann.

Um hievon die Anwendung auf die Schäferidylle der sentimentalischen Dichter zu machen, so erklärt es sich nun, warum diese Dichtungen bey allem Aufwand von Genie und Kunst weder für das Herz noch für den Geist völlig befriedigend sind. Sie haben ein Ideal ausgeführt und doch die enge dürftige Hirtenwelt beybehalten, da sie doch schlechterdings entweder für das Ideal eine andere Welt, oder für die Hirtenwelt eine andre

Darſtellung hätten wählen ſollen. Sie ſind gerade ſo weit ideal, daſs die Darſtellung dadurch an individueller Wahrheit verliert, und ſind wieder gerade um ſo viel individuel, daſs der idealiſche Gehalt darunter leidet. Ein Geſsneriſcher Hirte z. B. kann uns nicht als Natur, nicht durch Wahrheit der Nachahmung entzücken, denn dazu iſt er ein zu ideales Weſen; eben ſo wenig kann er uns als ein Ideal durch das unendliche des Gedankens befriedigen, denn dazu iſt er ein viel zu dürftiges Geſchöpf. Er wird alſo zwar bis auf einen gewiſſen Punkt allen Klaſſen von Leſern ohne Ausnahme gefallen, weil er das Naive mit dem Sentimentalen zu vereinigen ſtrebt, und folglich den zwey entgegengeſetzten Foderungen, die an ein Gedicht gemacht werden können, in einem gewiſſen Grade Genüge leiſtet; weil aber der Dichter, über der Bemühung, beydes zu vereinigen, keinem von beyden ſein volles Recht erweiſt, weder ganz Natur noch ganz Ideal iſt, ſo kann er eben

deswegen vor einem strengen Geschmack nicht ganz bestehen, der in ästhetischen Dingen nichts halbes verzeyhen kann. Es ist sonderbar, dass diese Halbheit sich auch bis auf die Sprache des genannten Dichters erstreckt, die zwischen Poesie und Prosa unentschieden schwankt, als fürchtete der Dichter in gebundener Rede, sich von der wirklichen Natur zu weit zu entfernen, und in ungebundener den poetischen Schwung zu verlieren. Eine höhere Befriedigung gewährt Miltons herrliche Darstellung des ersten Menschenpaares und des Standes der Unschuld im Paradiese; die schönste, mir bekannte Idylle in der sentimentalischen Gattung. Hier ist die Natur edel, geistreich, zugleich voll Fläche und voll Tiefe, der höchste Gehalt der Menschheit ist in die anmuthigste Form eingekleidet.

Also auch hier in der Idylle wie in allen andern poetischen Gattungen, muss man einmal für allemal zwischen der Individualität und der Idealität eine Wahl

treffen, denn beyden Foderungen zugleich Genüge leiſten wollen, iſt, ſolange man nicht am Ziel der Vollkommenheit ſtehet, der ſicherſte Weg, beyde zugleich zu verfehlen. Fühlt ſich der Moderne griechiſchen Geiſtes genug, um bey aller Widerſpenſtigkeit ſeines Stoffs mit den Griechen auf ihrem eigenen Felde, nehmlich im Felde naiver Dichtung, zu ringen, ſo thue er es ganz, und thue es ausſchlieſſend, und ſetze ſich über jede Foderung des ſentimentaliſchen Zeitgeſchmacks hinweg. Erreichen zwar dürfte er ſeine Muſter ſchwerlich; zwiſchen dem Original und dem glücklichſten Nachahmer wird immer eine merkliche Diſtanz offen bleiben; aber er iſt auf dieſem Wege doch gewiſs, ein ächt poetiſches Werk zu erzeugen *). Treibt ihn hingegen der ſenti-

*) Mit einem ſolchen Werke hat Herr Voſs noch kürzlich in ſeiner Luiſe unſre deutſche Litteratur nicht bloſs bereichert, ſondern auch wahrhaft erweitert. Dieſe Idylle, obgleich nicht durchaus von ſentimentaliſchen Einflüſſen frey, gehört ganz zum naiven Geſchlecht und ringt

mentaliſche Dichtungstrieb zum Ideale, ſo verfolge er auch dieſes ganz, in völliger Reinheit, und ſtehe nicht eher als bey dem Höchſten ſtille, ohne hinter ſich zu ſchauen, ob auch die Wirklichkeit ihm nachkommen möchte. Er verſchmähe den unwürdigen Ausweg, den Gehalt des Ideals zu verſchlechtern, um es der menſchlichen Bedürftigkeit anzupaſſen, und den Geiſt auszuſchlieſsen, um mit dem Herzen ein leichteres Spiel zu haben. Er führe uns nicht rückwärts in unſre Kindheit, um uns mit den koſtbarſten Erwerbungen des Verſtandes eine Ruhe erkaufen zu laſſen, die nicht länger dauren kann, als der Schlaf unſrer Geiſteskräfte; ſondern führe uns vorwärts zu unſrer

durch individuelle Wahrheit und gediegene Natur den beſten griechiſchen Muſtern mit ſeltnem Erfolge nach. Sie kann daher, was ihr zu hohem Ruhm gereicht, mit keinem modernen Gedicht aus ihrem Fache, ſondern muſs mit griechiſchen Muſtern verglichen werden, mit welchen ſie auch den ſo ſeltenen Vorzug theilt, uns einen reinen, beſtimmten und immer gleichen Genuſs zu gewähren.

Mündigkeit, um uns die höhere Harmonie zu empfinden zu geben, die den Kämpfer belohnet, die den Überwinder beglückt. Er mache sich die Aufgabe einer Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjekten der Kultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffinirtesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, welche mit einem Wort, den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach Arkadien zurückkann, bis nach Elisium führt.

Der Begriff dieser Idylle ist der Begriff eines völlig aufgelösten Kampfes sowohl in dem einzelnen Menschen, als in der Gesellschaft, einer freyen Vereinigung der Neigungen mit dem Gesetze, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur, kurz, er ist kein andrer als das Ideal der Schönheit auf das wirkliche Leben angewendet. Ihr Charakter besteht also darinn, daſs aller Gegensatz der Wirklichkeit mit dem Ideale, der

den Stoff zu der ſatyriſchen und elegiſchen Dichtung hergegeben hatte, vollkommen aufgehoben ſey, und mit demſelben auch aller Streit der Empfindungen aufhöre. Ruhe wäre alſo der herrſchende Eindruck dieſer Dichtungsart, aber Ruhe der Vollendung, nicht der Trägheit; eine Ruhe, die aus dem Gleichgewicht nicht aus dem Stillſtand der Kräfte, die aus der Fülle nicht aus der Leerheit flieſst, und von dem Gefühle eines unendlichen Vermögens begleitet wird. Aber eben darum, weil aller Widerſtand hinwegfällt, ſo wird es hier ungleich ſchwüriger, als in den zwey vorigen Dichtungsarten, die Bewegung hervorzubringen, ohne welche doch überall keine poetiſche Wirkung ſich denken läſst. Die höchſte Einheit muſs ſeyn, aber ſie darf der Mannichfaltigkeit nichts nehmen; das Gemüth muſs befriedigt werden, aber ohne daſs das Streben darum aufhöre. Die Auflöſung dieſer Frage iſt es eigentlich, was die Theorie der Idylle zu leiſten hat.

Über

Über das Verhältniſs beyder Dichtungsarten zu einander und zu dem poetiſchen Ideale iſt folgendes feſtgeſetzt worden.

Dem naiven Dichter hat die Natur die Gunſt erzeigt, immer als eine ungetheilte Einheit zu wirken, in jedem Moment ein ſelbſtſtändiges und vollendetes Ganze zu ſeyn und die Menſchheit, ihrem vollen Gehalt nach, in der Wirklichkeit darzuſtellen. Dem ſentimentaliſchen hat ſie die Macht verliehen oder vielmehr einen lebendigen Trieb eingeprägt, jene Einheit, die durch Abſtraktion in ihm aufgehoben worden, aus ſich ſelbſt wieder herzuſtellen, die Menſchheit in ſich vollſtändig zu machen, und aus einem beſchränkten Zuſtand zu einem unendlichen überzugehen *). Der menſchlichen Natur ihren

*) Für den wiſſenſchaftlich prüfenden Leſer bemerke ich, daſs beyde Empfindungsweiſen, in ihrem höchſten Begriff gedacht, ſich wie die erſte und dritte Kategorie zu einander verhalten, indem die letztere immer dadurch entſteht, daſs man die erſtere mit ihrem geraden Gegentheil verbindet. Das Gegentheil der naiven Empfin-

völligen Ausdruck zu geben iſt aber die gemeinſchaftliche Aufgabe beyder, und ohne das würden ſie gar nicht Dichter heiſſen können; aber der naive Dichter hat vor dem ſentimentaliſchen immer die ſinnliche Realität voraus, indem er dasjenige als eine wirkliche Thatſache ausführt, was der andere nur zu erreichen ſtrebt. Und das iſt es auch, was jeder bey ſich erfährt, wenn er ſich beym Genuſſe naiver Dichtungen beobachtet. Er fühlt alle Kräfte ſeiner Menſchheit in einem ſolchen Augenblick thätig, er bedarf nichts, er iſt

dung iſt nehmlich der reflektirende Verſtand, und die ſentimentaliſche Stimmung iſt das Reſultat des Beſtrebens, auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung, dem Innhalt nach, wieder herzuſtellen. Dieſs würde durch das erfüllte Ideal geſchehen, in welchem die Kunſt der Natur wieder begegnet. Geht man jene drey Begriffe nach den Kategorien durch, ſo wird man die Natur und die ihr entſprechende naive Stimmung immer in der erſten, die Kunſt als Aufhebung der Natur durch den frey wirkenden Verſtand immer in der zweyten, endlich das Ideal, in welchem die vollendete Kunſt zur Natur zurückkehrt, in der dritten Kategorie antreffen.

ein Ganzes in ſich ſelbſt; ohne etwas in ſeinem Gefühl zu unterſcheiden, freut er ſich zugleich ſeiner geiſtigen Thätigkeit und ſeines ſinnlichen Lebens. Eine ganz andre Stimmung iſt es, in die ihn der ſentimentaliſche Dichter verſetzt. Hier fühlt er bloſs einen lebendigen Trieb, die Harmonie in ſich zu erzeugen, welche er dort wirklich empfand, ein Ganzes aus ſich zu machen, die Menſchheit in ſich zu einem vollendeten Ausdruck zu bringen. Daher iſt hier das Gemüth in Bewegung, es iſt angeſpannt, es ſchwankt zwiſchen ſtreitenden Gefühlen; da es dort ruhig, aufgelöſt, einig mit ſich ſelbſt und vollkommen befriedigt iſt.

Aber wenn es der naive Dichter dem ſentimentaliſchen auf der einen Seite an Realität abgewinnt, und dasjenige zur wirklichen Exiſtenz bringt, wornach dieſer nur einen lebendigen Trieb erwecken kann, ſo hat letzterer wieder den groſsen Vortheil über den erſtern, daſs er dem Trieb einen gröſseren Gegenſtand

zu geben im Stand iſt, als jener geleiſtet hat und leiſten konnte. Alle Wirklichkeit, wiſſen wir, bleibt hinter dem Ideale zurück; alles exiſtirende hat ſeine Schranken, aber der Gedanke iſt grenzenlos. Durch dieſe Einſchränkung, der alles ſinnliche unterworfen iſt, leidet alſo auch der naive Dichter, da hingegen die unbedingte Freyheit des Ideenvermögens dem ſentimentaliſchen zu ſtatten kommt. Jener erfüllt zwar alſo ſeine Aufgabe, aber die Aufgabe ſelbſt iſt etwas begrenztes; dieſer erfüllt zwar die ſeinige nicht ganz, aber die Aufgabe iſt ein unendliches. Auch hierüber kann einen jeden ſeine eigne Erfahrung belehren. Von dem naiven Dichter wendet man ſich mit Leichtigkeit und Luſt zu der lebendigen Gegenwart; der ſentimentaliſche wird immer, auf einige Augenblicke, für das wirkliche Leben verſtimmen. Das macht, unſer Gemüth iſt hier durch das Unendliche der Idee gleichſam über ſeinen natürlichen Durchmeſſer ausgedehnt worden, daſs nichts vorhandenes es mehr ausfüllen kann. Wir ver-

ſinken lieber betrachtend in uns ſelbſt, wo wir für den aufgeregten Trieb in der Ideenwelt Nahrung finden; anſtatt daſs wir dort aus uns heraus nach ſinnlichen Gegenſtänden ſtreben. Die ſentimentaliſche Dichtung iſt die Geburt der Abgezogenheit und Stille, und dazu ladet ſie auch ein: die naive iſt das Kind des Lebens, und in das Leben führt ſie auch zurück.

Ich habe die naive Dichtung eine Gunſt der Natur genannt, um zu erinnern, daſs die Reflexion keinen Antheil daran habe. Ein glücklicher Wurf iſt ſie; keiner Verbeſserung bedürftig, wenn er gelingt, aber auch keiner fähig, wenn er verfehlt wird. In der Empfindung iſt das ganze Werk des naiven Genies abſolvirt; hier liegt ſeine Stärke und ſeine Grenze. Hat es alſo nicht gleich dichteriſch d. h. nicht gleich vollkommen menſchlich empfunden, ſo kann dieſer Mangel durch keine Kunſt mehr nachgeholt werden. Die Critik kann ihm

nur zu einer Einsicht des Fehlers verhelfen, aber sie kann keine Schönheit an dessen Stelle setzen. Durch seine Natur muss das naive Genie alles thun, durch seine Freyheit vermag es wenig; und es wird seinen Begriff erfüllen, sobald nur die Natur in ihm nach einer innern Nothwendigkeit wirkt. Nun ist zwar alles nothwendig, was durch Natur geschieht, und das ist auch jedes noch so verunglückte Produkt des naiven Genies, von welchem nichts mehr entfernt ist als Willkührlichkeit; aber ein andres ist die Nöthigung des Augenblicks, ein andres die innre Nothwendigkeit des Ganzen. Als ein Ganzes betrachtet ist die Natur selbständig und unendlich; in jeder einzelnen Wirkung hingegen ist sie bedürftig und beschränkt. Dieses gilt daher auch von der Natur des Dichters. Auch der glücklichste Moment, in welchem sich derselbe befinden mag, ist von einem vorhergehenden abhängig; es kann ihm daher auch nur eine bedingte Nothwendigkeit beygelegt werden. Nun ergeht aber

die Aufgabe an den Dichter, einen einzelnen Zuſtand dem menſchlichen Ganzen gleich zu machen, folglich ihn abſolut und nothwendig auf ſich ſelbſt zu gründen. Aus dem Moment der Begeiſterung muſs alſo jede Spur eines zeitlichen Bedürfniſſes entfernt bleiben, und der Gegenſtand ſelbſt, ſo beſchränkt er auch ſey, darf den Dichter nicht beſchränken. Man begreift wohl, daſs dieſes nur in ſoferne möglich iſt, als der Dichter ſchon eine abſolute Freyheit und Fülle des Vermögens zu dem Gegenſtande mitbringt, und als er geübt iſt, alles mit ſeiner ganzen Menſchheit zu umfaſsen. Dieſe Übung kann er aber nur durch die Welt erhalten, in der er lebt, und von der er unmittelbar berührt wird. Das naive Genie ſteht alſo in einer Abhängigkeit von der Erfahrung, welche das ſentimentaliſche nicht kennet. Dieſes wiſſen wir, fängt ſeine Operation erſt da an, wo jenes die ſeinige beſchlieſst; ſeine Stärke beſteht darinn, einen mangelhaften Gegenſtand aus ſich ſelbſt heraus zu ergänzen, und ſich

durch eigene Macht aus einem begrenzten Zuftand in einen Zuftand der Freyheit zu verfetzen. Das naive Dichtergenie bedarf alfo eines Beyftandes von auffen, da das fentimentalifche fich aus fich felbft nährt und reinigt; es mufs eine formreiche Natur, eine dichterifche Welt, eine naive Menfchheit um fich her erblicken, da es fchon in der Sinnenempfindung fein Werk zu vollenden hat. Fehlt ihm nun diefer Beyftand von auffen, fieht es fich von einem geiftlofen Stoff umgeben, fo kann nur zweyerley gefchehen. Es tritt entweder, wenn die Gattung bey ihm überwiegend ift, aus feiner A r t, und wird fentimentalifch, um nur dichterifch zu feyn, oder, wenn der Artcharakter die Obermacht behält, es tritt aus feiner G a t t u n g, und wird gemeine Natur, um nur Natur zu bleiben. Das e r f t e dürfte der Fall mit den vornehmften fentimentalifchen Dichtern in der alten römifchen Welt und in neueren Zeiten feyn. In einem andern Weltalter gebohren, unter einem andern Himmel verpflanzt, würden fie, die uns jetzt

durch Ideen rühren, durch individuelle Wahrheit und naive Schönheit bezaubert haben. Vor dem zweyten möchte ſich ſchwerlich ein Dichter vollkommen ſchützen können, der in einer gemeinen Welt die Natur nicht verlaſſen kann.

Die wirkliche Natur nehmlich; aber von dieſer kann die wahre Natur, die das Subjekt naiver Dichtungen iſt, nicht ſorgfältig genug unterſchieden werden. Wirkliche Natur exiſtirt überall, aber wahre Natur iſt deſto ſeltener, denn dazu gehört eine innere Nothwendigkeit des Daſeyns. Wirkliche Natur iſt jeder, noch ſo gemeine Ausbruch der Leidenſchaft, er mag auch wahre Natur ſeyn, aber eine wahre menſchliche iſt er nicht; denn dieſe erfodert einen Antheil des ſelbſtſtändigen Vermögens an jeder Äuſſerung, deſſen Ausdruck jedesmal Würde iſt. Wirkliche menſchliche Natur iſt jede moraliſche Niederträchtigkeit, aber wahre menſchliche Natur iſt ſie hoffentlich nicht; denn dieſe kann

nie anders als edel seyn. Es ist nicht zu übersehen, zu welchen Abgeschmaktheiten diese Verwechslung wirklicher Natur mit wahrer menschlicher Natur in der Critik wie in der Ausübung verleitet hat: welche Trivialitäten man in der Poesie gestattet, ja lobpreist, weil sie leider! wirkliche Natur sind: wie man sich freuet, Karrikaturen, die einen schon aus der wirklichen Welt herausängstigen, in der dichterischen sorgfältig aufbewahrt, und nach dem Leben konterfeyt zu sehen. Freylich darf der Dichter auch die schlechte Natur nachahmen und bey dem satyrischen bringt dieses ja der Begriff schon mit sich: aber in diesem Fall muss seine eigne schöne Natur den Gegenstand übertragen, und der gemeine Stoff den Nachahmer nicht mit sich zu Boden ziehen. Ist nur Er selbst, in dem Moment wenigstens wo er schildert, wahre menschliche Natur, so hat es nichts zu sagen, was er uns schildert: aber auch schlechterdings nur von einem solchen können wir ein treues Gemählde der Wirklichkeit vertra-

gen. Wehe uns Lefern, wenn die Fratze fich in der Fratze fpiegelt; wenn die Geiffel der Satyre in die Hände desjenigen fällt, den die Natur eine viel ernftlichere Peitfche zu führen beftimmte; wenn Menfchen, die, entblöfst von allem, was man poetifchen Geift nennt, nur das Affentalent gemeiner Nachahmung befitzen, es auf Koften unfers Gefchmacks gräulich und fchrecklich üben!

Aber felbft dem wahrhaft naiven Dichter, fagte ich, kann die gemeine Natur gefährlich werden; denn endlich ift jene fchöne Zufammenftimmung zwifchen Empfinden und Denken, welche den Charakter deffelben ausmacht, doch nur eine Idee, die in der Wirklichkeit nie ganz erreicht wird, und auch bey den glücklichften Genies aus diefer Klaffe wird die Empfänglichkeit die Selbftthätigkeit immer um etwas überwiegen. Die Empfänglichkeit aber ift immer mehr oder weniger von dem äuffern Eindruck abhängig, und nur eine anhaltende Regfamkeit des pro-

duktiven Vermögens, welche von der menschlichen Natur nicht zu erwarten ist, würde verhindern können, dass der Stoff nicht zuweilen eine blinde Gewalt über die Empfänglichkeit ausübte. So oft aber diess der Fall ist, wird aus einem dichterischen Gefühl ein gemeines *).

*) Wie sehr der naive Dichter von seinem Objekt abhänge, und wie viel, ja wie alles auf sein Empfinden ankomme, darüber kann uns die alte Dichtkunst die besten Belege geben. So weit die Natur in ihnen und auſſer ihnen schön ist, sind es auch die Dichtungen der Alten; wird hingegen die Natur gemein, so ist auch der Geist aus ihren Dichtungen gewichen. Jeder Leser von feinem Gefühl muss z. B. bey ihren Schilderungen der weiblichen Natur, des Verhältnisses zwischen beyden Geschlechtern und der Liebe insbesondere eine gewisse Leerheit und einen Ueberdruss empfinden, den alle Wahrheit und Naivetät in der Darstellung nicht verbannen kann. Ohne der Schwärmerey das Wort zu reden, welche freylich die Natur nicht veredelt sondern verlässt, wird man hoffentlich annehmen dürfen, dass die Natur in Rücksicht auf jenes Verhältniss der Geschlechter und den Affekt der Liebe eines edleren Charakters fähig ist, als ihr die Alten gegeben haben; auch kennt man die zufälligen Umstände, welche der Veredlung jener Empfindungen bey ihnen im Wege standen. Dass

Kein Genie aus der naiven Klaſſe, von Homer biſs auf Bodmer herab, hat dieſe Klippe ganz vermieden; aber frey-

es Beſchränktheit, nicht innere Nothwendigkeit war, was die Alten hierinn auf einer niedrigern Stuffe feſt hielt, lehrt das Beyſpiel neuerer Poeten, welche ſoviel weiter gegangen ſind, als ihre Vorgänger, ohne doch die Natur zu übertreten. Die Rede iſt hier nicht von dem, was ſentimentaliſche Dichter aus dieſem Gegenſtande zu machen gewuſst haben, denn dieſe gehen über die Natur hinaus in das idealiſche und ihr Beyſpiel kann alſo gegen die Alten nichts beweiſen; bloſs davon iſt die Rede, wie der nehmliche Gegenſtand von wahrhaft naiven Dichtern, wie er z. B. in der Sakontala, in den Minneſängern, in manchen Ritterromanen und Ritterepopeen, wie er von Shakeſpeare, von Fielding und mehrern andern, ſelbſt deutſchen Poeten behandelt iſt. Hier wäre nun für die Alten der Fall geweſen, einen von auſſen zu rohen Stoff von innen heraus, durch das Subjekt, zu vergeiſtigen, den poetiſchen Gehalt, der der äuſſern Empfindung gemangelt hatte, durch Reflexion nachzuholen, die Natur durch die Idee zu ergänzen, mit einem Wort, durch eine ſentimentaliſche Operation aus einem beſchränkten Objekt ein unendliches zu machen. Aber es waren naive, nicht ſentimentaliſche Dichtergenies; ihr Werk war alſo mit der äuſſern Empfindung geendigt.

lich ist sie denen am gefährlichsten, die sich einer gemeinen Natur von aussen zu erwehren haben, oder die durch Mangel an Disciplin von innen verwildert sind. Jenes ist Schuld, dass selbst gebildete Schriftsteller nicht immer von Plattheiten frey bleiben, und dieses verhinderte schon manches herrliche Talent, sich des Platzes zu bemächtigen, zu dem die Natur es berufen hatte. Der Komödiendichter, dessen Genie sich am meisten von dem wirklichen Leben nährt, ist eben daher auch am meisten der Plattheit ausgesetzt, wie auch das Beyspiel des Aristophanes und Plautus, und fast aller der spätern Dichter lehret, die in die Fusstapfen derselben getreten sind. Wie tief lässt uns nicht der erhabene Shakespeare zuweilen sinken, mit welchen Trivialitäten quälen uns nicht Lope de Vega, Moliere, Regnard, Goldoni, in welchen Schlamm zieht uns nicht Holberg hinab. Schlegel, einer der geistreichsten Dichter unsers Vaterlands, an dessen Genie es nicht lag, dass er nicht

unter den ersten in dieser Gattung glänzt, Gellert, ein wahrhaft naiver Dichter, so wie auch Rabener, Lessing selbst, wenn ich ihn anders hier nennen darf, Lessing der gebildete Zögling der Critik, und ein so wachsamer Richter seiner selbst — wie büfsen sie nicht alle, mehr oder weniger, den geistlosen Charakter der Natur, die sie zum Stoff ihrer Satyre erwählten. Von den neuesten Schriftstellern in dieser Gattung nenne ich keinen, da ich keinen ausnehmen kann.

Und nicht genug, dafs der naive Dichtergeist in Gefahr ist, sich einer gemeinen Wirklichkeit allzusehr zu nähern — durch die Leichtigkeit, mit der er sich äufsert, und durch eben diese gröfsere Annäherung an das wirkliche Leben macht er noch dem gemeinen Nachahmer Muth, sich im poetischen Felde zu versuchen. Die sentimentalische Poesie, wiewohl von einer andern Seite gefährlich genug, wie ich hernach zeigen werde, hält wenigstens dieses Volk in Entfernung, weil

es nicht jedermanns Sache iſt, ſich zu Ideen zu erheben; die naive Poeſie aber bringt es auf den Glauben, als wenn ſchon die bloſse Empfindung, der bloſse Humor, die bloſse Nachahmung wirklicher Natur den Dichter ausmache. Nichts aber iſt widerwärtiger, als wenn der platte Charakter ſich einfallen läſst, liebenswürdig und naiv ſeyn zu wollen; er, der ſich in alle Hüllen der Kunſt ſtecken ſollte, um ſeine ekelhafte Natur zu verbergen. Daher denn auch die unſäglichen Platituden, welche ſich die Deutſchen unter dem Titel von naiven und ſcherzhaften Liedern vorſingen laſſen, und an denen ſie ſich bey einer wohlbeſetzten Tafel ganz unendlich zu beluſtigen pflegen. Unter dem Freybrief der Laune, der Empfindung duldet man dieſe Armſeligkeiten – aber einer Laune, einer Empfindung, die man nicht ſorgfältig genug verbannen kann. Die Muſen an der Pleiſſe bilden hier beſonders einen eigenen kläglichen Chor, und ihnen wird von den Camönen an der Leine und

Elbe

Elbe in nicht beſſern Akkorden geantwortet *). So inſipid dieſe Scherze ſind, ſo kläglich läſst ſich der Affekt auf unſern tragiſchen Bühnen hören, welcher, anſtatt die wahre Natur nachzuahmen, nur den geiſtloſen und unedeln Ausdruck der wirklichen erreicht; ſo daſs es uns nach einem ſolchen Thränenmahle gerade zu

*) Die guten Freunde haben es ſehr übel aufgenommen, was ein Recenſent in der A. L. Z. vor etlichen Jahren an den Bürger'ſchen Gedichten getadelt hat; und der Ingrimm, womit ſie wider dieſen Stachel lecken, ſcheint zu erkennen zu geben, daſs ſie mit der Sache jenes Dichters ihre eigene zu verfechten glauben. Aber darinn irren ſie ſich ſehr. Jene Rüge konnte bloſs einem wahren Dichtergenie gelten, das von der Natur reichlich ausgeſtattet war, aber verſäumt hatte, durch eigne Kultur jenes ſeltene Geſchenk auszubilden. Ein ſolches Individuum durfte und muſste man unter den höchſten Maaſsſtab der Kunſt ſtellen, weil es Kraft in ſich hatte, demſelben, ſobald es ernſtlich wollte, genug zu thun; aber es wäre lächerlich und grauſam zugleich, auf ähnliche Art mit Leuten zu verfahren, an welche die Natur nicht gedacht hat, und die mit jedem Produkt, das ſie zu Markte bringen, ein vollgültiges Teſtimonium paupertatis aufweiſen.

Muth iſt, als wenn wir einen Beſuch in Spitälern abgelegt oder Salzmanns menſchliches Elend geleſen hätten. Noch viel ſchlimmer ſteht es um die ſatyriſche Dichtkunſt, und um den komiſchen Roman insbeſondre, die ſchon ihrer Natur nach dem gemeinen Leben ſo nahe liegen, und daher billig, wie jeder Grenzpoſten, gerade in den beſsten Händen ſeyn ſollten. Derjenige hat wahrlich den wenigſten Beruf, der Mahler ſeiner Zeit zu werden, der das Geſchöpf und die Karrikatur derſelben iſt; aber da es etwas ſo leichtes iſt, irgend einen luſtigen Charakter, wär es auch nur einen dicken Mann unter ſeiner Bekanntſchaft aufzujagen, und die Fratze mit einer groben Feder auf dem Papier abzureiſſen, ſo fühlen zuweilen auch die geſchworenen Feinde alles poetiſchen Geiſtes den Kitzel, in dieſem Fache zu ſtümpern, und einen Zirkel von würdigen Freunden mit der ſchönen Geburt zu ergötzen. Ein rein geſtimmtes Gefühl freylich wird nie in Gefahr ſeyn, dieſe Erzeugniſſe einer gemei-

nen Natur mit den geiſtreichen Früchten des naiven Genies zu verwechſeln; aber an dieſer reinen Stimmung des Gefühls fehlt es eben, und in den meiſten Fällen will man bloſs ein Bedürfniſs befriedigt haben, ohne daſs der Geiſt eine Foderung machte. Der ſo falſch verſtandene, wiewohl an ſich wahre Begriff, daſs man ſich bey Werken des ſchönen Geiſtes erhole, trägt das ſeinige redlich zu dieſer Nachſicht bey; wenn man es anders Nachſicht nennen kann, wo nichts höheres geahnet wird, und der Leſer wie der Schriftſteller auf gleiche Art ihre Rechnung finden. Die gemeine Natur nehmlich, wenn ſie angeſpannt worden, kann ſich nur in der Leerheit erholen, und ſelbſt ein hoher Grad von Verſtand, wenn er nicht von einer gleichmäſsigen Kultur der Empfindungen unterſtützt iſt, ruht von ſeinem Geſchäfte nur in einem geiſtloſen Sinnengenuſs aus.

Wenn ſich das dichtende Genie über alle zufälligen Schranken, welche von

jedem bestimmten Zustande unzertrennlich sind, mit freyer Selbstthätigkeit muss erheben können, um die menschliche Natur in ihrem absoluten Vermögen zu erreichen, so darf es sich doch auf der andern Seite nicht über die nothwendigen Schranken hinwegsetzen, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich bringt; denn das Absolute aber nur innerhalb der Menschheit ist seine Aufgabe und seine Sphäre. Wir haben gesehen, dass das naive Genie zwar nicht in Gefahr ist, diese Sphäre zu überschreiten, wohl aber sie nicht ganz zu erfüllen, wenn es einer äussern Nothwendigkeit oder dem zufälligen Bedürfniss des Augenblicks zu sehr auf Unkosten der innern Nothwendigkeit Raum giebt. Das sentimentalische Genie hingegen ist der Gefahr ausgesetzt, über dem Bestreben, alle Schranken von ihr zu entfernen, die menschliche Natur ganz und gar aufzuheben, und sich nicht bloss, was es darf und soll, über jede bestimmte und begrenzte Wirklichkeit hinweg zu der abso-

luten Möglichkeit zu erheben oder zu idealisiren, sondern über die Möglichkeit selbst noch hinauszugehen oder zu schwärmen. Dieser Fehler der Überspannung ist eben so in der specifischen Eigenthümlichkeit seines Verfahrens wie der entgegengesetzte der Schlaffheit, in der eigenthümlichen Handlungsweise des naiven gegründet. Das naive Genie nehmlich läßst die Natur in sich unumschränkt walten, und da die Natur, in ihren einzelnen zeitlichen Äusserungen immer abhängig und bedürftig ist, so wird das naive Gefühl nicht immer exaltirt genug bleiben, um den zufälligen Bestimmungen des Augenblicks widerstehen zu können. Das sentimentalische Genie hingegen verläßst die Wirklichkeit, um zu Ideen aufzusteigen und mit freyer Selbstthätigkeit seinen Stoff zu beherrschen; da aber die Vernunft ihrem Gesetze nach immer zum Unbedingten strebt, so wird das sentimentalische Genie nicht immer nüchtern genug bleiben, um sich ununterbrochen und gleichförmig in-

nerhalb der Bedingungen zu halten, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich führt, und an welche die Vernunft auch in ihrem freyesten Wirken hier immer gebunden bleiben muss. Dieses könnte nur durch einen verhältnissmässigen Grad von Empfänglichkeit geschehen, welche aber in dem sentimentalischen Dichtergeiste von der Selbstthätigkeit eben so sehr überwogen wird, als sie in dem Naiven die Selbstthätigkeit überwiegt. Wenn man daher an den Schöpfungen des naiven Genies zuweilen den Geist vermisst, so wird man bey den Geburten des sentimentalischen oft vergebens nach dem Gegenstande fragen. Beyde werden also, wiewohl auf ganz entgegengesetzte Weise in den Fehler der Leerheit verfallen; denn ein Gegenstand ohne Geist und ein Geistesspiel ohne Gegenstand sind beyde ein Nichts in dem ästhetischen Urtheil.

Alle Dichter, welche ihren Stoff zu einseitig aus der Gedankenwelt schöpfen,

und mehr durch eine innre Ideenfülle als durch den Drang der Empfindung zum poetifchen Bilden getrieben werden, find mehr oder weniger in Gefahr, auf diefen Abweg zu gerathen. Die Vernunft zieht bey ihren Schöpfungen die Grenzen der Sinnenwelt viel zu wenig zu Rath und der Gedanke wird immer weiter getrieben, als die Erfahrung ihm folgen kann. Wird er aber fo weit getrieben, dafs ihm nicht nur keine beftimmte Erfahrung mehr entfprechen kann, (denn bis dahin darf und mufs das Idealfchöne gehen) fondern dafs er den Bedingungen aller möglichen Erfahrung überhaupt widerftreitet, und dafs folglich, um ihn wirklich zu machen, die menfchliche Natur ganz und gar verlaffen werden müfste, dann ift es nicht mehr ein poetifcher, fondern ein überfpannter Gedanke: vorausgefetzt nehmlich, dafs er fich als darftellbar und dichterifch angekündiget habe; denn hat er diefes nicht, fo ift es fchon genug, wenn er fich nur nicht felbft widerfpricht. Widerfpricht er fich felbft, fo ift er nicht mehr Überfpan-

nung, sondern Unsinn; denn was überhaupt nicht ist, das kann auch sein Maafs nicht überschreiten. Kündigt er sich aber gar nicht als ein Objekt für die Einbildungskraft an, so ist er eben so wenig Überspannung; denn das blofse Denken ist grenzenlos und was keine Grenze hat, kann auch keine überschreiten. Überspannt kann also nur dasjenige genannt werden, was zwar nicht die logische aber die sinnliche Wahrheit verletzt, und auf diese doch Anspruch macht. Wenn daher ein Dichter den unglücklichen Einfall hat, Naturen, die schlechthin übermenschlich sind, und auch nicht anders vorgestellt werden dürfen, zum Stoff seiner Schilderung zu erwählen, so kann er sich vor dem Überspannten nur dadurch sicher stellen, dafs er das Poetische aufgiebt und es gar nicht einmal unternimmt, seinen Gegenstand durch die Einbildungskraft ausführen zu lassen. Denn thäte er dieses, so würde entweder diese ihre Grenzen auf den Gegenstand übertragen, und aus einem absoluten Objekt ein beschränk-

tes menschliches machen (was z. B. alle griechischen Gottheiten sind und auch seyn sollen); oder der Gegenstand würde der Einbildungskraft ihre Grenzen nehmen, d. h. er würde sie aufheben, worinn eben das Überspannte besteht.

Man muss die überspannte Empfindung von dem Überspannten in der Darstellung unterscheiden; nur von der ersten ist hier die Rede. Das Objekt der Empfindung kann unnatürlich seyn, aber sie selbst ist Natur, und muss daher auch die Sprache derselben führen. Wenn also das Überspannte in der Empfindung aus Wärme des Herzens und einer wahrhaft dichterischen Anlage fliessen kann, so zeugt das Überspannte in der Darstellung jederzeit von einem kalten Herzen und sehr oft von einem poetischen Unvermögen. Es ist also kein Fehler, vor welchem das sentimentalische Dichtergenie gewarnt werden müsste, sondern der bloss dem unberufenen Nachahmer desselben drohet, daher er auch die Begleitung

des Platten, Geistlosen, ja des Niedrigen keineswegs verschmäht. Die überspannte Empfindung ist gar nicht ohne Wahrheit, und als wirkliche Empfindung muss sie auch nothwendig einen realen Gegenstand haben. Sie läfst daher auch, weil sie Natur ist, einen einfachen Ausdruck zu, und wird vom Herzen kommend auch das Herz nicht verfehlen. Aber da ihr Gegenstand nicht aus der Natur geschöpft, sondern durch den Verstand einseitig und künstlich hervorgebracht ist, so hat er auch blofs logische Realität, und die Empfindung ist also nicht rein menschlich. Es ist keine Täuschung, was Heloise für Abelard, was Petrarch für seine Laura, was S. Preux für seine Julie, was Werther für seine Lotte fühlt, und was Agathon, Phanias, Peregrinus Proteus (den Wielandischen meyne ich) für ihre Ideale empfinden; die Empfindung ist wahr, nur der Gegenstand ist ein gemachter und liegt ausserhalb der menschlichen Natur. Hätte sich ihr Gefühl blofs an die sinnliche Wahrheit der Gegenstände

gehalten, ſo würde es jenen Schwung nicht haben nehmen können; hingegen würde ein bloſs willkührliches Spiel der Phantaſie ohne allen innern Gehalt auch nicht im Stande geweſen ſeyn, das Herz zu bewegen, denn das Herz wird nur durch Vernunft bewegt. Dieſe Überſpannung verdient alſo Zurechtweiſung, nicht Verachtung, und wer darüber ſpottet, mag ſich wohl prüfen, ob er nicht vielleicht aus Herzloſigkeit ſo klug, aus Vernunftmangel ſo verſtändig iſt. So iſt auch die überſpannte Zärtlichkeit im Punkt der Galanterie und der Ehre, welche die Ritterromane, beſonders die ſpaniſchen charakteriſirt, ſo iſt die ſkrupuloſe, bis zur Koſtbarkeit getriebene Delikateſſe in den franzöſiſchen und engliſchen ſentimentaliſchen Romanen (von der beſten Gattung) nicht nur ſubjektiv wahr, ſondern auch in objektiver Rückſicht nicht gehaltlos; es ſind ächte Empfindungen, die wirklich eine moraliſche Quelle haben, und die nur darum verwerflich ſind, weil ſie die Grenzen menſchlicher Wahrheit über-

schreiten. Ohne jene moralische Realität — wie wäre es möglich, dass sie mit solcher Stärke und Innigkeit könnten mitgetheilt werden, wie doch die Erfahrung lehrt. Dasselbe gilt auch von der moralischen und religiösen Schwärmerey, und von der exaltirten Freyheits- und Vaterlandsliebe. Da die Gegenstände dieser Empfindungen immer Ideen sind und in der äussern Erfahrung nicht erscheinen, (denn was z. B. den politischen Enthusiasten bewegt, ist nicht was er siehet, sondern was er denkt) so hat die selbstthätige Einbildungskraft eine gefährliche Freyheit und kann nicht, wie in andern Fällen, durch die sinnliche Gegenwart ihres Objekts in ihre Grenzen zurückgewiesen werden. Aber weder der Mensch überhaupt noch der Dichter insbesondre darf sich der Gesetzgebung der Natur anders entziehen, als um sich unter die entgegengesetzte der Vernunft zu begeben; nur für das Ideal darf er die Wirklichkeit verlassen, denn an einem von diesen beyden Ankern m u s s die Freyheit befestiget seyn. Aber der

Weg von der Erfahrung zum Ideale ist so weit, und dazwischen liegt die Phantasie mit ihrer zügellosen Willkühr. Es ist daher unvermeidlich, daſs der Mensch überhaupt wie der Dichter insbesondere, wenn er sich durch die Freyheit seines Verstandes aus der Herrschaft der Gefühle begiebt, ohne durch Gesetze der Vernunft dazu getrieben zu werden, d. h. wenn er die Natur aus bloſser Freyheit verläſst, solang ohne Gesetz ist, mithin der Phantasterey zum Raube dahingegeben wird.

Daſs sowohl ganze Völker als einzelne Menschen, welche der sichern Führung der Natur sich entzogen haben, sich wirklich in diesem Falle befinden, lehrt die Erfahrung, und eben diese stellt auch Beyspicle genug von einer ähnlichen Verirrung in der Dichtkunst auf. Weil der ächte sentimentalische Dichtungstrieb, um sich zum idealen zu erheben, über die Grenzen wirklicher Natur hinausgehen muſs, so geht der unächte über jede Gren-

ze überhaupt hinaus, und überredet ſich, als wenn ſchon das wilde Spiel der Imagination die poetiſche Begeiſterung ausmache. Dem wahrhaften Dichtergenie, welches die Wirklichkeit nur um der Idee willen verläſſet, kann dieſes nie oder doch nur in Momenten begegnen, wo es ſich ſelbſt verloren hat; da es hingegen durch ſeine Natur ſelbſt zu einer überſpannten Empfindungsweiſe verführt werden kann. Es kann aber durch ſein Beyſpiel andre zur Phantaſterey verführen, weil Leſer von reger Phantaſie und ſchwachem Verſtand ihm nur die Freyheiten abſehen, die es ſich gegen die wirkliche Natur herausnimmt, ohne ihm bis zu ſeiner hohen innern Nothwendigkeit folgen zu können. Es geht dem ſentimentaliſchen Genie hier, wie wir bey dem naiven geſehen haben. Weil dieſes durch ſeine Natur alles ausführte, was er thut, ſo will der gemeine Nachahmer an ſeiner eigenen Natur keine ſchlechtere Führerin haben. Meiſterſtücke aus der naiven Gattung werden daher gewöhnlich die platteſten und ſchmu-

tzigſten Abdrücke gemeiner Natur, und Hauptwerke aus der ſentimentaliſchen ein zahlreiches Heer phantaſtiſcher Produktionen zu ihrem Gefolge haben, wie dieſes in der Litteratur eines jeden Volks leichtlich nachzuweiſen iſt.

Es ſind in Rückſicht auf Poeſie zwey Grundſätze im Gebrauch, die an ſich völlig richtig ſind, aber in der Bedeutung, worinn man ſie gewöhnlich nimmt, einander gerade aufheben. Von dem erſten, „daſs die Dichtkunſt zum Vergnügen und zur Erholung diene“ iſt ſchon oben geſagt worden, daſs er der Leerheit und Platitüde in poetiſchen Darſtellungen nicht wenig günſtig ſey; durch den andern Grundſatz „daſs ſie zur moraliſchen Veredlung des Menſchen diene“ wird das Überſpannte in Schutz genommen. Es iſt nicht überflüſsig, beyde Principien, welche man ſo häufig im Munde führt, oft ſo ganz unrichtig auslegt und ſo ungeſchickt anwendet, etwas näher zu beleuchten.

Wir nennen Erholung den Übergang von einem gewaltsamen Zustand zu demjenigen, der uns natürlich ist. Es kommt mithin hier alles darauf an, worein wir unsern natürlichen Zustand setzen, und was wir unter einem gewaltsamen verstehen. Setzen wir jenen lediglich in ein ungebundenes Spiel unsrer physischen Kräfte und in eine Befreyung von jedem Zwang, so ist jede Vernunftthätigkeit, weil jede einen Widerstand gegen die Sinnlichkeit ausübt, eine Gewalt, die uns geschieht, und Geistesruhe mit sinnlicher Bewegung verbunden, ist das eigentliche Ideal der Erholung. Setzen wir hingegen unsern natürlichen Zustand in ein unbegrenztes Vermögen zu jeder menschlichen Äusserung und in die Fähigkeit, über alle unsre Kräfte mit gleicher Freyheit disponiren zu können, so ist jede Trennung und Vereinzelung dieser Kräfte ein gewaltsamer Zustand, und das Ideal der Erholung ist die Wiederherstellung unseres Naturganzen nach einseitigen Spannungen. Das erste Ideal wird also lediglich

lich durch das Bedürfnifs der finnlichen Natur, das zweyte wird durch die Selbftftändigkeit der menfchlichen aufgegeben. Welche von diefen beyden Arten der Erholung die Dichtkunft gewähren dürfe und müffe, möchte in der Theorie wohl keine Frage feyn; denn niemand wird gerne das Anfehen haben wollen, als ob er das Ideal der Menfchheit dem Ideale der Thierheit nachzufetzen verfucht feyn könne. Nichts deftoweniger find die Foderungen, welche man im wirklichen Leben an poetifche Werke zu machen pflegt, vorzugsweife von dem finnlichen Ideal hergenommen, und in den meiften Fällen wird nach diefem — zwar nicht die Achtung beftimmt, die man diefen Werken erweift, aber doch die Neigung entfchieden und der Liebling gewählt. Der Geifteszuftand der mehreften Menfchen ift auf Einer Seite anfpannende und erfchöpfende Arbeit, auf der andern erfchlaffender Genufs. Jene aber, wiffen wir, macht das finnliche Bedürfnifs nach Geiftesruhe und nach

einem Stillstand des Wirkens ungleich dringender als das moralische Bedürfniss nach Harmonie und nach einer absoluten Freyheit des Wirkens, weil vor allen Dingen erst die Natur befriedigt seyn muss, ehe der Geist eine Foderung machen kann; dieser bindet und lähmt die moralischen Triebe selbst, welche jene Foderung aufwerfen mussten. Nichts ist daher der Empfänglichkeit für das wahre Schöne nachtheiliger als diese beyden nur allzugewöhnlichen Gemüthsstimmungen unter den Menschen, und es erklärt sich daraus, warum so gar wenige, selbst von den Bessern, in ästhetischen Dingen ein richtiges Urtheil haben. Die Schönheit ist das Produkt der Zusammenstimmung zwischen dem Geist und den Sinnen, es spricht zu allen Vermögen des Menschen zugleich, und kann daher nur unter der Voraussetzung eines vollständigen und freyen Gebrauchs aller seiner Kräfte empfunden und gewürdiget werden. Einen offenen Sinn, ein erweitertes Herz, einen frischen und ungeschwäch-

ten Geiſt muſs man dazu mitbringen, ſeine ganze Natur muſs man beyſammen haben; welches keineswegs der Fall derjenigen iſt, die durch abſtraktes Denken in ſich ſelbſt getheilt, durch kleinliche Geſchäftsformeln eingeenget, durch anſtrengendes Aufmerken ermattet ſind. Dieſe verlangen zwar nach einem ſinnlichen Stoff, aber nicht um das Spiel der Denkkräfte daran fortzuſetzen, ſondern um es einzuſtellen. Sie wollen frey ſeyn, aber nur von einer Laſt, die ihre Trägheit ermüdete, nicht von einer Schranke, die ihre Thätigkeit hemmte.

Darf man ſich alſo noch über das Glück der Mittelmäſsigkeit und Leerheit in äſthetiſchen Dingen, und über die Rache der ſchwachen Geiſter an dem wahren und energiſchen Schönen verwundern? Auf Erholung rechneten ſie bey dieſem, aber auf eine Erholung nach ihrem Bedürfniſs und nach ihrem armen Begriff, und mit Verdruſs entdecken ſie, daſs ihnen jetzt erſt eine Kraftäuſserung zugemuthet

wird, zu der ihnen auch in ihrem beſsten Moment das Vermögen fehlen möchte. Dort hingegen ſind ſie willkommen, wie ſie ſind, denn ſo wenig Kraft ſie auch mitbringen, ſo brauchen ſie doch noch viel weniger, um den Geiſt ihres Schriftſtellers auszuſchöpfen. Der Laſt des Denkens ſind ſie hier auf einmal entledigt, und die losgeſpannte Natur darf ſich im ſeligen Genuſs des Nichts, auf dem weichen Polſter der Platitüde pflegen. In dem Tempel Thaliens und Melpomenens, ſo wie er bey uns beſtellt iſt, thront die geliebte Göttinn, empfängt in ihrem weiten Schooſs den ſtumpfſinnigen Gelehrten und den erſchöpften Geſchäftsmann, und wiegt den Geiſt in einen magnetiſchen Schlaf, indem ſie die erſtarrten Sinne erwärmt, und die Einbildungskraft in einer ſüſsen Bewegung ſchaukelt.

Und warum wollte man den gemeinen Köpfen nicht nachſehen, was ſelbſt den Beſsten oft genug zu begegnen pflegt. Der Nachlaſs, welchen die Natur nach jeder

anhaltenden Spannung fodert und ſich auch ungefodert nimmt, (und nur für ſolche Momente pflegt man den Genuſs ſchöner Werke aufzuſparen) iſt der äſthetiſchen Urtheilskraft ſo wenig günſtig, daſs unter den eigentlich beſchäftigten Klaſſen nur äuſserſt wenige ſeyn werden, die in Sachen des Geſchmacks mit Sicherheit und, worauf hier ſo viel ankommt, mit Gleichförmigkeit urtheilen können. Nichts iſt gewöhnlicher als daſs ſich die Gelehrten, den gebildeten Weltleuten gegenüber, in Urtheilen über die Schönheit die lächerlichſten Blöſsen geben, und daſs beſonders die Kunſtrichter von Handwerk der Spott aller Kenner ſind. Ihr verwahrloſtes, bald überſpanntes bald rohes Gefühl leitet ſie in den mehreſten Fällen falſch, und wenn ſie auch zu Vertheidigung deſſelben in der Theorie etwas aufgegriffen haben, ſo können ſie daraus nur techniſche (die Zweckmäſsigkeit eines Werks betreffende) nicht aber äſthetiſche Urtheile bilden, welche immer das Ganze umfaſſen müſſen, und bey denen

also die Empfindung entscheiden muss. Wenn sie endlich nur gutwillig auf die letztern Verzicht leisten und es bey dem erstern bewenden lassen wollten, so möchten sie immer noch Nutzen genug stiften, da der Dichter in seiner Begeisterung und der empfindende Leser im Moment des Genusses das Einzelne gar leicht vernachlässigen. Ein desto lächerlicheres Schauspiel ist es aber, wenn diese rohen Naturen, die es mit aller peinlichen Arbeit an sich selbst höchstens zu Ausbildung einer einzelnen Fertigkeit bringen, ihr dürftiges Individuum zum Repräsentanten des allgemeinen Gefühls aufstellen, und im Schweiss ihres Angesichts — über das Schöne richten.

Dem Begriff der Erholung, welche die Poesie zu gewähren habe, werden, wie wir gesehen, gewöhnlich viel zu enge Grenzen gesetzt, weil man ihn zu einseitig auf das blosse Bedürfniss der Sinnlichkeit zu beziehen pflegt. Gerade umgekehrt wird dem Begriff der Vered-

lung, welche der Dichter beabſichtigen ſoll, gewöhnlich ein viel zu weiter Umfang gegeben, weil man ihn zu einſeitig nach der bloſsen Idee beſtimmt.

Der Idee nach geht nehmlich die Veredlung immer ins Unendliche, weil die Vernunft in ihren Foderungen ſich an die nothwendigen Schranken der Sinnenwelt nicht bindet, und nicht eher als bey dem abſolut Vollkommenen ſtille ſteht. Nichts, worüber ſich noch etwas höheres denken läſst, kann ihr Genüge leiſten; vor ihrem ſtrengen Gerichte entſchuldigt kein Bedürfniſs der endlichen Natur: ſie erkennt keine andern Grenzen an, als des Gedankens, und an dieſem wiſſen wir, daſs er ſich über alle Grenzen der Zeit und des Raumes ſchwingt. Ein ſolches Ideal der Veredlung, welches die Vernunft in ihrer reinen Geſetzgebung vorzeichnet, darf ſich alſo der Dichter eben ſo wenig als jenes niedrige Ideal der Erholung, welches die Sinnlichkeit aufſtellt, zum Zwecke ſetzen, da er die Menſchheit zwar von

allen zufälligen Schranken befreyen soll, aber ohne ihren Begriff aufzuheben und ihre nothwendigen Grenzen zu verrücken. Was er über diese Linien hinaus sich erlaubt, ist Überspannung, und zu dieser eben wird er nur allzuleicht durch einen falsch verstandenen Begriff von Veredlung verleitet. Aber das schlimme ist, dass er sich selbst zu dem wahren Ideal menschlicher Veredlung nicht wohl erheben kann, ohne noch einige Schritte über dasselbe hinaus zu gerathen. Um nehmlich dahin zu gelangen, muss er die Wirklichkeit verlassen, denn er kann es, wie jedes Ideal, nur aus innern und moralischen Quellen schöpfen. Nicht in der Welt die ihn umgiebt und im Geräusch des handelnden Lebens, in seinem Herzen nur trifft er es an, und nur in der Stille einsamer Betrachtung findet er sein Herz. Aber diese Abgezogenheit vom Leben wird nicht immer bloss die zufälligen — sie wird öfters auch die nothwendigen und unüberwindlichen Schranken der Menschheit aus seinen Augen rücken,

und indem er die reine Form ſucht, wird er in Gefahr ſeyn, allen Gehalt zu verlieren. Die Vernunft wird ihr Geſchäft viel zu abgeſondert von der Erfahrung treiben, und was der contemplative Geiſt auf dem ruhigen Wege des Denkens aufgefunden, wird der handelnde Menſch auf dem drangvollen Wege des Lebens nicht in Erfüllung bringen können. So bringt gewöhnlich eben das den Schwärmer hervor, was allein im Stande war, den Weiſen zu bilden, und der Vorzug des letztern möchte wohl weniger darinn beſtehen, daſs er das erſte nicht geworden, als darinn, daſs er es nicht geblieben iſt.

Da es alſo weder dem arbeitenden Theile der Menſchen überlaſſen werden darf, den Begriff der Erholung nach ſeinem Bedürfniſs, noch dem contemplativen Theile, den Begriff der Veredlung nach ſeinen Speculationen zu beſtimmen, wenn jener Begriff nicht zu phyſiſch und der Poeſie zu unwürdig, dieſer nicht zu hyperphyſiſch und der Poeſie zu überſchwenglich

ausfallen soll — diese beyden Begriffe aber, wie die Erfahrung lehrt, das allgemeine Urtheil über Poesie und poetische Werke regieren, so müssen wir uns, um sie auslegen zu lassen, nach einer Klasse von Menschen umsehen, welche ohne zu arbeiten thätig ist, und idealisiren kann, ohne zu schwärmen; welche alle Realitäten des Lebens mit den wenigstmöglichen Schranken desselben in sich vereiniget, und vom Strome der Begebenheiten getragen wird, ohne der Raub desselben zu werden. Nur eine solche Klasse kann das schöne Ganze menschlicher Natur, welches durch jede Arbeit augenblicklich, und durch ein arbeitendes Leben anhaltend zerstört wird, aufbewahren, und in allem, was rein menschlich, ist durch ihre Gefühle dem allgemeinen Urtheil Gesetze geben. Ob eine solche Klasse wirklich existire, oder vielmehr ob diejenige, welche unter ähnlichen äussern Verhältnissen wirklich existirt, diesem Begriffe auch im innern entspreche, ist eine andre Frage, mit der ich hier nichts zu schaffen

habe. Entſpricht ſie demſelben nicht, ſo hat ſie bloſs ſich ſelbſt anzuklagen, da die entgegengeſetzte arbeitende Klaſſe wenigſtens die Genugthuung hat, ſich als ein Opfer ihres Berufs zu betrachten. In einer ſolchen Volksklaſſe (die ich aber hier bloſs als Idee aufſtelle, und keineswegs als ein Faktum bezeichnet haben will) würde ſich der naive Charakter mit dem ſentimentaliſchen alſo vereinigen, daſs jeder den andern vor ſeinem Extreme bewahrte, und indem der erſte das Gemüth vor Überſpannung ſchützte, der andere es vor Erſchlaffung ſicher ſtellte. Denn endlich müſſen wir es doch geſtehen, daſs weder der naive noch der ſentimentaliſche Charakter, für ſich allein betrachtet, das Ideal ſchöner Menſchlichkeit ganz erſchöpfen, das nur aus der innigen Verbindung beyder hervorgehen kann.

Zwar ſo lange man beyde Charaktere biſs zum dichteriſchen exaltirt, wie wir ſie auch biſsher betrachtet haben, verliert ſich vieles von den ihnen adhärirenden

Schranken und auch ihr Gegenſatz wird immer weniger merklich, in einem je höhern Grade ſie poetiſch werden; denn die poetiſche Stimmung iſt ein ſelbſtſtändiges Ganze, in welchem alle Unterſchiede und alle Mängel verſchwinden. Aber eben darum, weil es nur der Begriff des poetiſchen iſt, in welchem beyde Empfindungsarten zuſammentreffen können, ſo wird ihre gegenſeitige Verſchiedenheit und Bedürftigkeit in demſelben Grade merklicher, als ſie den poetiſchen Charakter ablegen; und dieſs iſt der Fall im gemeinen Leben. Je tiefer ſie zu dieſem herabſteigen, deſto mehr verlieren ſie von ihrem generiſchen Charakter, der ſie einander näher bringt, biſs zuletzt in ihren Karrikaturen nur der Artcharakter übrig bleibt, der ſie einander entgegenſetzt.

Dieſes führt mich auf einen ſehr merkwürdigen pſychologiſchen Antagonism unter den Menſchen in einem ſich kultivierenden Jahrhundert: einen Antagonism, der, weil er radikal und in der innern

Gemüthsform gegründet iſt, eine ſchlimmere Trennung unter den Menſchen anrichtet, als der zufällige Streit der Intereſſen je hervorbringen könnte, der dem Künſtler und Dichter alle Hoffnung benimmt, allgemein zu gefallen und zu rühren, was doch ſeine Aufgabe iſt, der es dem Philoſophen, auch wenn er alles gethan hat, unmöglich macht, allgemein zu überzeugen, was doch der Begriff einer Philoſophie mit ſich bringt, der es endlich dem Menſchen im praktiſchen Leben niemals vergönnen wird, ſeine Handlungsweiſe allgemein gebilliget zu ſehen: kurz einen Gegenſatz, welcher Schuld iſt, daſs kein Werk des Geiſtes und keine Handlung des Herzens bey Einer Klaſſe ein entſcheidendes Glück machen kann, ohne eben dadurch bey der andern ſich einen Verdammungsſpruch zuzuziehen. Dieſer Gegenſatz iſt ohne Zweifel ſo alt, als der Anfang der Kultur und dürfte vor dem Ende derſelben ſchwerlich anders als in einzelnen ſeltenen Subjekten, deren es hoffentlich immer gab

und immer geben wird, beygelegt werden; aber obgleich zu ſeinen Wirkungen auch dieſe gehört, daſs er jeden Verſuch zu ſeiner Beylegung vereitelt, weil kein Theil dahin zu bringen iſt, einen Mangel auf ſeiner Seite und eine Realität auf der andern einzugeſtehen, ſo iſt es doch immer Gewinn genug, eine ſo wichtige Trennung bis zu ihrer letzten Quelle zu verfolgen, und dadurch den eigentlichen Punkt des Streits wenigſtens auf eine einfachere Formel zu bringen.

Man gelangt am beſsten zu dem wahren Begriff dieſes Gegenſatzes, wenn man, wie ich eben bemerkte, ſowohl von dem naiven als von dem ſentimentaliſchen Charakter abſondert, was beyde poetiſches haben. Es bleibt alsdann von dem erſtern nichts übrig, als, in Rückſicht auf das theoretiſche, ein nüchterner Beobachtungsgeiſt und eine feſte Anhänglichkeit an das gleichförmige Zeugniſs der Sinne; in Rückſicht auf das praktiſche eine reſignirte Unterwerfung unter die

Nothwendigkeit (nicht aber unter die blinde Nöthigung) der Natur: eine Ergebung alſo in das, was iſt und was ſeyn muſs. Es bleibt von dem ſentimentaliſchen Charakter nichts übrig, als (im theoretiſchen) ein unruhiger Speculationsgeiſt, der auf das Unbedingte in allen Erkenntniſſen dringt, im praktiſchen ein moraliſcher Rigorism, der auf dem Unbedingten in Willenshandlungen beſtehet. Wer ſich zu der erſten Klaſſe zählt, kann ein R e a l i ſ t, und wer zur andern, ein I d e a l i ſ t genannt werden; bey welchen Namen man ſich aber weder an den guten noch ſchlimmen Sinn, den man in der Metaphyſik damit verbindet, erinnern darf *).

*) Ich bemerke, um jeder Miſsdeutung vorzubeugen, daſs es bey dieſer Eintheilung ganz und gar nicht darauf abgeſehen iſt, eine Wahl zwiſchen beyden, folglich eine Begünſtigung des Einen mit Ausſchlieſsung des andern zu veranlaſſen. Gerade dieſe A u s ſ c h l i e ſ s u n g, welche ſich in der Erfahrung findet, bekämpfe ich; und das Reſultat der gegenwärtigen Betrachtungen wird der Beweis ſeyn, daſs nur durch die vollkommen gleiche E i n ſ c h l i e ſ s u n g beyder dem Vernunftbegriffe der Menſchheit kann Ge-

Da der Realist durch die Nothwendigkeit der Natur sich bestimmen läfst, der Idealist durch die Nothwendigkeit der Vernunft sich bestimmt, so mufs zwischen beyden dasselbe Verhältnifs Statt finden, welches zwischen den Wirkungen der Natur und den Handlungen der Vernunft angetroffen wird. Die Natur, wissen wir, obgleich eine unendliche Gröfse im Ganzen, zeigt sich in jeder einzelnen Wirkung abhängig und bedürftig; nur in dem All ihrer Erscheinungen drückt sie einen selbstständigen grofsen Charakter aus. Alles individuelle in ihr ist nur defswegen, weil etwas anderes ist; nichts springt aus sich

nüge geleistet werden. Uebrigens nehme ich beyde in ihrem würdigsten Sinn und in der ganzen Fülle ihres Begriffs, der nur immer mit der Reinheit desselben, und mit Beybehaltung ihrer specifischen Unterschiede bestehen kann. Auch wird es sich zeigen, dafs ein hoher Grad menschlicher Wahrheit sich mit beyden verträgt, und dafs ihre Abweichungen von einander zwar im einzelnen, aber nicht im Ganzen, zwar der Form aber nicht dem Gehalt nach eine Veränderung machen.

ſich ſelbſt, alles nur aus dem vorhergehenden Moment hervor, um zu einem folgenden zu führen. Aber eben dieſe gegenſeitige Beziehung der Erſcheinungen auf einander ſichert einer jeden das Daſeyn durch das Daſeyn der andern, und von der Abhängigkeit ihrer Wirkungen iſt die Stätigkeit und Nothwendigkeit derſelben unzertrennlich. Nichts iſt frey in der Natur, aber auch nichts iſt willkührlich in derſelben.

Und gerade ſo zeigt ſich der Realiſt, ſowohl in ſeinem Wiſſen als in ſeinem Thun. Auf alles, was bedingungsweiſe exiſtirt, erſtreckt ſich der Kreis ſeines Wiſſens und Wirkens, aber nie bringt er es auch weiter als zu bedingten Erkenntniſſen, und die Regeln, die er ſich aus einzelnen Erfahrungen bildet, gelten, in ihrer ganzen Strenge genommen, auch nur Einmal; erhebt er die Regel des Augenblicks zu einem allgemeinen Geſetz, ſo wird er ſich unausbleiblich in Irrthum ſtürzen. Will daher der Realiſt in ſeinem

Wissen zu etwas unbedingtem gelangen, so muss er es auf dem nehmlichen Wege versuchen, auf dem die Natur ein unendliches wird, nehmlich auf dem Wege des Ganzen und in dem All der Erfahrung. Da aber die Summe der Erfahrung nie völlig abgeschlossen wird, so ist eine comparative Allgemeinheit das höchste, was der Realist in seinem Wissen erreicht. Auf die Wiederkehr ähnlicher Fälle baut er seine Einsicht, und wird daher richtig urtheilen in allem, was in der Ordnung ist; in allem hingegen, was zum erstenmal sich darstellt, kehrt seine Weisheit zu ihrem Anfang zurück.

Was von dem Wissen des Realisten gilt, das gilt auch von seinem (moralischen) Handeln. Sein Charakter hat Moralität, aber diese liegt, ihrem reinen Begriffe nach, in keiner einzelnen That, nur in der ganzen Summe seines Lebens. In jedem besondern Fall wird er durch äufsre Ursachen und durch äufsre Zwecke bestimmt werden; nur dass jene Ursachen

nicht zufällig, jene Zwecke nicht augenblicklich ſind, ſondern aus dem Naturganzen ſubjektiv flieſsen, und auf daſſelbe ſich objektiv beziehen. Die Antriebe ſeines Willens ſind alſo zwar in rigoriſtiſchem Sinne weder frey genug, noch moraliſch lauter genug, weil ſie etwas anders als den bloſſen Willen zu ihrer Urſache und etwas anders als das bloſſe Geſetz zu ihrem Gegenſtand haben; aber es ſind eben ſo wenig blinde und materialiſtiſche Antriebe, weil dieſes andre das abſolute Ganze der Natur, folglich etwas ſelbſtſtändiges und nothwendiges iſt. So zeigt ſich der gemeine Menſchenverſtand, der vorzügliche Antheil des Realiſten, durchgängig im Denken und im Betragen. Aus dem einzelnen Falle ſchöpft er die Regel ſeines Urtheils, aus einer innern Empfindung die Regel ſeines Thuns; aber mit glücklichem Inſtinkt weiſs er von beyden alles Momentane und Zufällige zu ſcheiden. Bey dieſer Methode fährt er im Ganzen vortreflich und wird ſchwerlich einen bedeutenden Fehler ſich vorzuwer-

ſen haben; nur auf Gröſse und Würde möchte er in keinem beſondern Fall Anſpruch machen können. Dieſe iſt nur der Preis der Selbſtſtändigkeit und Freyheit, und davon ſehen wir in ſeinen einzelnen Handlungen zu wenige Spuren.

Ganz anders verhält es ſich mit dem Idealiſten, der aus ſich ſelbſt und aus der bloſſen Vernunft ſeine Erkenntniſſe und Motive nimmt. Wenn die Natur in ihren einzelnen Wirkungen immer abhängig und beſchränkt erſcheint, ſo legt die Vernunft den Charakter der Selbſtſtändigkeit und Vollendung gleich in jede einzelne Handlung. Aus ſich ſelbſt ſchöpft ſie alles, und auf ſich ſelbſt bezieht ſie alles. Was durch ſie geſchieht, geſchieht nur um ihrentwillen; eine abſolute Gröſse iſt jeder Begriff, den ſie aufſtellt, und jeder Entſchluſs, den ſie beſtimmt. Und eben ſo zeigt ſich auch der Idealiſt, ſoweit er dieſen Nahmen mit Recht führt, in ſeinem Wiſſen, wie in ſeinem Thun. Nicht mit Erkenntniſſen zufrieden, die bloſs unter beſtimmten

Vorausſetzungen gültig ſind, ſucht er biſs zu Wahrheiten zu dringen, die nichts mehr vorausſetzen und die Vorausſetzung von allem andern ſind. Ihn befriedigt nur die philoſophiſche Einſicht, welche alles bedingte Wiſſen auf ein unbedingtes zurückführt, und an dem Nothwendigen in dem menſchlichen Geiſt alle Erfahrung befeſtiget; die Dinge, denen der Realiſt ſein Denken unterwirft, muſs er Sich, ſeinem Denkvermögen unterwerfen. Und er verfährt hierinn mit völliger Befugniſs, denn wenn die Geſetze des menſchlichen Geiſtes nicht auch zugleich die Weltgeſetze wären, wenn die Vernunft endlich ſelbſt unter der Erfahrung ſtünde, ſo würde auch keine Erfahrung möglich ſeyn.

Aber er kann es biſs zu abſoluten Wahrheiten gebracht haben, und dennoch in ſeinen Kenntniſſen dadurch nicht viel gefördert ſeyn. Denn alles freylich ſteht zuletzt unter nothwendigen und allgemeinen Geſetzen, aber nach zufälligen und beſondern Regeln wird jedes einzelne re-

giert; und in der Natur ist alles einzeln. Er kann also mit seinem philosophischen Wissen das Ganze beherrschen, und für das Besondre, für die Ausübung, dadurch nichts gewonnen haben: ja, indem er überall auf die obersten Gründe dringt, durch die alles möglich wird, kann er die nächsten Gründe, durch die alles wirklich wird, leicht versäumen; indem er überall auf das Allgemeine sein Augenmerk richtet, welches die verschiedensten Fälle einander gleich macht, kann er leicht das besondre vernachläſsigen, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Er wird also sehr viel mit seinem Wissen umfassen können, und vielleicht eben deſswegen wenig fassen, und oft an Einsicht verlieren, was er an Übersicht gewinnt. Daher kommt es, daſs, wenn der speculative Verstand den gemeinen um seiner Beschränktheit willen verachtet, der gemeine Verstand den speculativen seiner Leerheit wegen verlacht; denn die Erkenntnisse verlieren immer an bestimmtem Gehalt, was sie an Umfang gewinnen.

In der moralischen Beurtheilung wird man bey dem Idealisten eine reinere Moralität in einzelnen, aber weit weniger moralische Gleichförmigkeit im Ganzen, finden. Da er nur in so fern Idealist heisst, als er aus reiner Vernunft seine Bestimmungsgründe nimmt, die Vernunft aber in jeder ihrer Äusserungen sich absolut beweist, so tragen schon seine einzelnen Handlungen, sobald sie überhaupt nur moralisch sind, den g a n z e n Charakter moralischer Selbstständigkeit und Freyheit, und giebt es überhaupt nur im wirklichen Leben eine wahrhaft sittliche That, die es auch vor einem rigoristischen Urtheil bliebe, so kann sie nur von dem Idealisten ausgeübt werden. Aber je reiner die Sittlichkeit seiner einzelnen Handlungen ist, desto zufälliger ist sie auch; denn Stätigkeit und Nothwendigkeit ist zwar der Charakter der Natur aber nicht der Freyheit. Nicht zwar, als ob der Idealism mit der Sittlichkeit je in Streit gerathen könnte, welches sich widerspricht; sondern weil die menschliche Natur eines consequenten

Idealism gar nicht fähig iſt. Wenn ſich der Realiſt, auch in ſeinem moraliſchen Handeln, einer phyſiſchen Nothwendigkeit ruhig und gleichförmig unterordnet, ſo muſs der Idealiſt einen Schwung nehmen, er muſs augenblicklich ſeine Natur exaltiren, und er vermag nichts, als in ſofern er begeiſtert iſt. Alsdann freylich vermag er auch deſto mehr, und ſein Betragen wird einen Charakter von Hoheit und Gröſse zeigen, den man in den Handlungen des Realiſten vergeblich ſucht. Aber das wirkliche Leben iſt keineswegs geſchickt, jene Begeiſterung in ihm zu wecken und noch viel weniger ſie gleichförmig zu nähren. Gegen das Abſolutgröſse, von dem er jedesmal ausgeht, macht das Abſolutkleine des einzelnen Falles, auf den er es anzuwenden hat, einen gar zu ſtarken Abſatz. Weil ſein Wille der Form nach immer auf das Ganze gerichtet iſt, ſo will er ihn, der Materie nach, nicht auf Bruchſtücke richten, und doch ſind es mehrentheils nur geringfügige Leiſtungen, wodurch er ſeine moraliſche Geſinnung be-

weifen kann. So gefchieht es denn nicht felten, dafs er über dem unbegrenzten Ideale den begrenzten Fall der Anwendung überfiehet, und, von einem Maximum erfüllt, das Minimum verabfäumt, aus dem allein doch alles Grofse in der Wirklichkeit erwächft.

Will man alfo dem Realiften Gerechtigkeit wiederfahren laffen, fo mufs man ihn nach dem ganzen Zufammenhang feines Lebens richten; will man fie dem Idealiften erweifen, fo mufs man fich an einzelne Äufferungen deffelben halten, aber man mufs diefe erft herauswählen. Das gemeine Urtheil, welches fo gern nach dem einzelnen entfcheidet, wird daher über den Realiften gleichgültig fchweigen, weil feine einzelnen Lebensakte gleich wenig Stoff zum Lob und zum Tadel geben; über den Idealiften hingegen wird es immer Parthey ergreifen, und zwifchen Verwerfung und Bewunderung fich theilen, weil in dem einzelnen fein Mangel und feine Stärke liegt.

Es ist nicht zu vermeiden, daſs bey einer so groſsen Abweichung in den Principien beyde Partheyen in ihren Urtheilen einander nicht oft gerade entgegengesetzt seyn, und, wenn sie selbst in den Objekten und Resultaten übereinträfen, nicht in den Gründen auseinander seyn sollten. Der Realist wird fragen, wozu eine Sache gut sey? und die Dinge nach dem, was sie werth sind, zu taxiren wissen: der Idealist wird fragen, ob sie gut sey? und die Dinge nach dem taxiren, was sie würdig sind. Von dem, was seinen Werth und Zweck in sich selbst hat (das Ganze jedoch immer ausgenommen) weiſs und hält der Realist nicht viel; in Sachen des Geschmacks wird er dem Vergnügen, in Sachen der Moral wird er der Glückseligkeit das Wort reden, wenn er diese gleich nicht zur Bedingung des sittlichen Handelns macht; auch in seiner Religion vergiſst er seinen Vortheil nicht gern, nur daſs er denselben in dem Ideale des höchsten Guts veredelt und heiligt. Was er liebt, wird

er zu beglücken, der Idealiſt wird es zu veredeln ſuchen. Wenn daher der Realiſt in ſeinen politiſchen Tendenzen den Wohlſtand bezweckt, geſetzt daſs es auch von der moraliſchen Selbſtſtändigkeit des Volks etwas koſten ſollte, ſo wird der Idealiſt, ſelbſt auf Gefahr des Wohlſtandes, die Freyheit zu ſeinem Augenmerk machen. Unabhängigkeit des Zuſtandes iſt jenem, Unabhängigkeit von dem Zuſtande iſt dieſem das höchſte Ziel, und dieſer charakteriſtiſche Unterſchied läſst ſich durch ihr beyderſeitiges Denken und Handeln verfolgen. Daher wird der Realiſt ſeine Zuneigung immer dadurch beweiſen, daſs er giebt, der Idealiſt dadurch, daſs er empfängt; durch das, was er in ſeiner Groſsmuth aufopfert, verräth jeder, was er am höchſten ſchätzt. Der Idealiſt wird die Mängel ſeines Syſtems mit ſeinem Individuum und ſeinem zeitlichen Zuſtand bezahlen, aber er achtet dieſes Opfer nicht; der Realiſt büſst die Mängel des ſeinigen mit ſeiner perſönlichen Würde, aber er er-

fährt nichts von diesem Opfer. Sein System bewährt sich an allem, wovon er Kundschaft hat, und wornach er ein Bedürfniss empfindet — was bekümmern ihn Güter, von denen er keine Ahnung und an die er keinen Glauben hat? Genug für ihn, er ist im Besitze, die Erde ist sein, und es ist Licht in seinem Verstande, und Zufriedenheit wohnt in seiner Brust. Der Idealist hat lange kein so gutes Schicksal. Nicht genug, dass er oft mit dem Glücke zerfällt, weil er versäumte, den Moment zu seinem Freunde zu machen, er zerfällt auch mit sich selbst, weder sein Wissen, noch sein Handeln kann ihm Genüge thun. Was er von sich fodert, ist ein Unendliches, aber beschränkt ist alles, was er leistet. Diese Strenge, die er gegen sich selbst beweist, verläugnet er auch nicht in seinem Betragen gegen andre. Er ist zwar grossmüthig, weil er sich Andern gegenüber, seines Individuums weniger erinnert, aber er ist öfters unbillig, weil er das Individuum eben so leicht in andern übersieht. Der Realist hingegen

ist weniger grofsmüthig, aber er ist billiger, da er alle Dinge mehr in ihrer Begrenzung beurtheilt. Das Gemeine, ja selbst das Niedrige im Denken und Handeln kann er verzeyhen, nur das Willkührliche, das Eccentrische nicht; der Idealist hingegen ist ein geschworner Feind alles Kleinlichen und Platten, und wird sich selbst mit dem Extravaganten und Ungeheuren versöhnen, wenn es nur von einem grofsen Vermögen zeugt. Jener beweist sich als Menschenfreund, ohne eben einen sehr hohen Begriff von den Menschen und der Menschheit zu haben; dieser denkt von der Menschheit so grofs, dafs er darüber in Gefahr kommt, die Menschen zu verachten.

Der Realist für sich allein würde den Kreis der Menschheit nie über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus erweitert, nie den menschlichen Geist mit seiner selbstständigen Gröfse und Freyheit bekannt gemacht haben; alles Absolute in der Menschheit ist ihm nur eine schöne Schi-

märe und der Glaube daran nicht viel besser als Schwärmerey, weil er den Menschen niemals in seinem reinen Vermögen, immer nur in einem bestimmten und, eben darum begrenzten Wirken erblickt. Aber der Idealist für sich allein würde eben so wenig die sinnlichen Kräfte cultivirt und den Menschen als Naturwesen ausgebildet haben, welches doch ein gleich wesentlicher Theil seiner Bestimmung, und die Bedingung aller moralischen Veredlung ist. Das Streben des Idealisten geht viel zu sehr über das sinnliche Leben und über die Gegenwart hinaus; für das Ganze nur, für die Ewigkeit will er säen und pflanzen; und vergisst darüber, dass das Ganze nur der vollendete Kreis des Individuellen, dass die Ewigkeit nur eine Summe von Augenblicken ist. Die Welt, wie der Realist sie um sich herum bilden möchte, und wirklich bildet, ist ein wohlangelegter Garten, worinn alles nützt, alles seine Stelle verdient, und was nicht Früchte trägt verbannt ist; die Welt unter den Händen des Idealisten ist eine weniger be-

nützte aber in einem gröſseren Charakter ausgeführte Natur. Jenem fällt es nicht ein, daſs der Menſch noch zu etwas anderm da ſeyn könne, als wohl und zufrieden zu leben; und daſs er nur deſswegen Wurzeln ſchlagen ſoll, um ſeinen Stamm in die Höhe zu treiben. Dieſer denkt nicht daran, daſs er vor allen Dingen wohl leben muſs, um gleichförmig gut und edel zu denken, und daſs es auch um den Stamm gethan iſt, wenn die Wurzeln fehlen.

Wenn in einem Syſtem etwas ausgelaſſen iſt, wornach doch ein dringendes und nicht zu umgehendes Bedürfniſs in der Natur ſich vorfindet, ſo iſt die Natur nur durch eine Inconſequenz gegen das Syſtem zu befriedigen. Einer ſolchen Inconſequenz machen auch hier beyde Theile ſich ſchuldig, und ſie beweiſt, wenn es bis jetzt noch zweifelhaft geblieben ſeyn könnte, zugleich die Einſeitigkeit beyder Syſteme und den reichen Gehalt der menſchlichen Natur. Von dem Idea-

listen brauch ich es nicht erst insbesondere darzuthun, dass er nothwendig aus seinem System treten muss, sobald er eine bestimmte Wirkung bezweckt; denn alles bestimmte Daseyn steht unter zeitlichen Bedingungen und erfolgt nach empirischen Gesetzen. In Rücksicht auf den Realisten hingegen könnte es zweifelhafter scheinen, ob er nicht auch schon innerhalb seines Systems allen nothwendigen Foderungen der Menschheit Genüge leisten kann. Wenn man den Realisten fragt: warum thust du was recht ist und leidest was nothwendig ist? so wird er im Geist seines Systems darauf antworten: weil es die Natur so mit sich bringt, weil es so seyn muss. Aber damit ist die Frage noch keineswegs beantwortet, denn es ist nicht davon die Rede, was die Natur mit sich bringt, sondern was der Mensch will; denn er kann ja auch nicht wollen, was seyn muss. Man kann ihn also wieder fragen: Warum willst du denn, was seyn muss? Warum unterwirft sich dein freyer Wille dieser Naturnothwendigkeit, da er sich ihr eben

eben ſo gut, (wenn gleich ohne Erfolg, von dem hier auch gar nicht die Rede iſt) entgegenſetzen könnte, und ſich in Millionen deiner Brüder derſelben wirklich entgegenſetzt? Du kannſt nicht ſagen, weil alle andern Naturweſen ſich derſelben unterwerfen, denn du allein haſt einen Willen, ja du fühlſt, daſs deine Unterwerfung eine freywillige ſeyn ſoll. Du unterwirfſt dich alſo, wenn es freywillig geſchieht, nicht der Naturnothwendigkeit ſelbſt, ſondern der Idee derſelben; denn jene zwingt dich bloſs blind, wie ſie den Wurm zwingt, deinem Willen aber kann ſie nichts anhaben, da du, ſelbſt von ihr zermalmt, einen andern Willen haben kannſt. Woher bringſt du aber jene Idee der Naturnothwendigkeit? aus der Erfahrung doch wohl nicht, die dir nur einzelne Naturwirkungen aber keine Natur (als Ganzes) und nur einzelne Wirklichkeiten aber keine Nothwendigkeit liefert. Du gehſt alſo über die Natur hinaus, und beſtimmſt dich idealiſtiſch, ſo oft du entweder moraliſch handeln oder nur

nicht blind leiden willft. Es ift alfo offenbar, dafs der Realift würdiger handelt, als er feiner Theorie nach zugiebt, fo wie der Idealift erhabener denkt, als er handelt. Ohne es fich felbft zu geftehen, beweift jener durch die ganze Haltung feines Lebens die Selbftftändigkeit, diefer durch einzelne Handlungen die Bedürftigkeit der menfchlichen Natur.

Einem aufmerkfamen und partheylofen Lefer werde ich nach der hier gegebenen Schilderung (deren Wahrheit auch derjenige eingeftehen kann, der das Refultat nicht annimmt) nicht erft zu beweifen brauchen, dafs das Ideal menfchlicher Natur unter beyde vertheilt, von keinem aber völlig erreicht ift. Erfahrung und Vernunft haben beyde ihre eigenen Gerechtfame, und keine kann in das Gebiet der andern einen Eingriff thun, ohne entweder für den innern oder äuffern Zuftand des Menfchen fchlimme Folgen anzurichten. Die Erfahrung allein kann uns lehren, was unter gewiffen Bedingungen ift,

was unter beſtimmten Vorausſetzungen erfolgt, was zu beſtimmten Zwecken geſchehen muſs. Die Vernunft allein kann uns hingegen lehren, was ohne alle Bedingung gilt, und was nothwendig ſeyn muſs. Maſsen wir uns nun an, mit unſerer bloſsen Vernunft über das äuſsre Daſeyn der Dinge etwas ausmachen zu wollen, ſo treiben wir bloſs ein leeres Spiel und das Reſultat wird auf Nichts hinauslaufen; denn alles Daſeyn ſteht unter Bedingungen und die Vernunft beſtimmt unbedingt. Laſſen wir aber ein zufälliges Ereigniſs über dasjenige entſcheiden, was ſchon der bloſse Begriff unſers eigenen Seyns mit ſich bringt, ſo machen wir uns ſelber zu einem leeren Spiele des Zufalls und unſre Perſönlichkeit wird auf Nichts hinauslaufen. In dem erſten Fall iſt es alſo um den W e r t h (den zeitlichen Gehalt) unſers Lebens, in dem zweyten um die W ü r d e (den moraliſchen Gehalt) unſers Lebens gethan.

Zwar haben wir in der biſsherigen Schilderung dem Realiſten einen morali-

ſchen Werth und dem Idealiſten einen Erfahrungsgehalt zugeſtanden, aber bloſs in ſofern beyde nicht ganz conſequent verfahren und die Natur in ihnen mächtiger wirkt als das Syſtem. Obgleich aber beyde dem Ideal vollkommener Menſchheit nicht ganz entſprechen, ſo iſt zwiſchen beyden doch der wichtige Unterſchied, daſs der Realiſt zwar dem Vernunftbegriff der Menſchheit in keinem einzelnen Falle Genüge leiſtet, dafür aber dem Verſtandesbegriff derſelben auch niemals widerſpricht, der Idealiſt hingegen zwar in einzelnen Fällen dem höchſten Begriff der Menſchheit näher kommt, dagegen aber nicht ſelten ſogar unter dem niedrigſten Begriffe derſelben bleibet. Nun kommt es aber in der Praxis des Lebens weit mehr darauf an, daſs das Ganze g l e i c h f ö r m i g menſchlich gut als daſs das Einzelne z u f ä l l i g göttlich ſey — und wenn alſo der Idealiſt ein geſchickteres Subjekt iſt, uns von dem, was der Menſchheit möglich iſt, einen groſsen Begriff zu erwecken und Achtung für ihre Beſtim-

mung einzuflöſsen, ſo kann nur der Realiſt ſie mit Stätigkeit in der Erfahrung ausführen, und die Gattung in ihren ewigen Grenzen erhalten. Jener iſt zwar ein edleres aber ein ungleich weniger vollkommenes Weſen; dieſer erſcheint zwar durchgängig weniger edel, aber er iſt dagegen deſto vollkommener; denn das Edle liegt ſchon in dem Beweis eines groſsen Vermögens, aber das Vollkommene liegt in der Haltung des Ganzen und in der wirklichen That.

Was von beyden Charakteren in ihrer beſsten Bedeutung gilt, das wird noch merklicher in ihren beyderſeitigen Karrikaturen. Der wahre Realism iſt wohlthätig in ſeinen Wirkungen und nur weniger edel in ſeiner Quelle; der falſche iſt in ſeiner Quelle verächtlich und in ſeinen Wirkungen nur etwas weniger verderblich. Der wahre Realiſt nehmlich unterwirft ſich zwar der Natur und ihrer Nothwendigkeit; aber der Natur als einem Ganzen, aber ihrer ewigen und abſoluten

Nothwendigkeit, nicht ihren blinden und augenblicklichen Nöthigungen. Mit Freyheit umfaſst und befolgt er ihr Geſetz, und immer wird er das individuelle dem allgemeinen unterordnen; daher kann es auch nicht fehlen, daſs er mit dem ächten Idealiſten in dem endlichen Reſultat übereinkommen wird, wie verſchieden auch der Weg iſt, welchen beyde dazu einſchlagen. Der gemeine Empiriker hingegen unterwirft ſich der Natur als einer Macht, und mit wahlloſer blinder Ergebung. Auf das Einzelne ſind ſeine Urtheile, ſeine Beſtrebungen beſchränkt; er glaubt und begreift nur, was er betaſtet, er ſchätzt nur, was ihn ſinnlich verbeſſert. Er iſt daher auch weiter nichts, als was die äuſsern Eindrücke zufällig aus ihm machen wollen, ſeine Selbſtheit iſt unterdrückt, und als Menſch hat er abſolut keinen Werth und keine Würde. Aber als Sache iſt er noch immer etwas, er kann noch immer zu etwas gut ſeyn. Eben die Natur, der er ſich blindlings überliefert, läſst ihn nicht ganz ſinken; ihre ewi-

gen Grenzen ſchützen ihn, ihre unerſchöpflichen Hülfsmittel retten ihn, ſobald er ſeine Freyheit nur ohne allen Vorbehalt aufgiebt. Obgleich er in dieſem Zuſtand von keinen Geſetzen weiſs, ſo walten dieſe doch unerkannt über ihm, und wie ſehr auch ſeine einzelnen Beſtrebungen mit dem Ganzen im Streit liegen mögen, ſo wird ſich dieſes doch unfehlbar dagegen zu behaupten wiſſen. Es giebt Menſchen genug, ja wohl ganze Völker, die in dieſem verächtlichen Zuſtande leben, die bloſs durch die Gnade des Naturgeſetzes, ohne alle Selbſtheit beſtehen, und daher auch nur zu etwas gut ſind, aber daſs ſie auch nur leben und beſtehen beweiſt, daſs dieſer Zuſtand nicht ganz gehaltlos iſt.

Wenn dagegen ſchon der wahre Idealism in ſeinen Wirkungen unſicher und öfters gefährlich iſt, ſo iſt der falſche in den ſeinigen ſchrecklich. Der wahre Idealiſt verläſst nur deſswegen die Natur und Erfahrung, weil er hier das unwandelbare

und unbedingt nothwendige nicht findet, wornach die Vernunft ihn doch streben heisst; der Phantast verläst die Natur aus bloser Willkühr, um dem Eigensinne der Begierden und den Launen der Einbildungskraft desto ungebundener nachgeben zu können. Nicht in die Unabhängigkeit von physischen Nöthigungen, in die Lossprechung von moralischen setzt er seine Freyheit. Der Phantast verläugnet also nicht blos den menschlichen — er verläugnet allen Charakter, er ist völlig ohne Gesetz, er ist also gar nichts und dient auch zu gar nichts. Aber eben darum, weil die Phantasterey keine Ausschweifung der Natur sondern der Freyheit ist, also aus einer an sich achtungswürdigen Anlage entspringt, die ins unendliche perfektibel ist, so führt sie auch zu einem unendlichen Fall in eine bodenlose Tiefe, und kann nur in einer völligen Zerstörung sich endigen.

II.

Über
Anmuth und Würde.

Die griechische Fabel legt der Göttinn der Schönheit einen Gürtel bey, der die Kraft besitzt, dem, der ihn trägt, Anmuth zu verleyhen, und Liebe zu erwerben. Eben diese Gottheit wird von den Huldgöttinnen oder den Grazien begleitet.

Die Griechen unterschieden also die Anmuth und die Grazien noch von der Schönheit, da sie solche durch Attribute ausdrückten, die von der Schönheitsgöttinn zu trennen waren. Alle Anmuth ist schön, denn der Gürtel des Liebreizes ist ein Eigenthum der Göttinn von Gnidus; aber nicht alles Schöne ist

Anmuth, denn auch ohne diesen Gürtel bleibt Venus, was sie ist.

Nach eben dieser Allegorie ist es die Schönheitsgöttinn allein, die den Gürtel des Reizes trägt und verleyht. Juno, die herrliche Königinn des Himmels, muss jenen Gürtel erst von der Venus entlehnen, wenn sie den Jupiter auf dem Ida bezaubern will. Hoheit also, selbst wenn ein gewisser Grad von Schönheit sie schmückt, (den man der Gattinn Jupiters keineswegs abspricht) ist ohne Anmuth nicht sicher, zu gefallen; denn nicht von ihren eignen Reizen, sondern von dem Gürtel der Venus erwartet die hohe Götterköniginn den Sieg über Jupiters Herz.

Die Schönheitsgöttinn kann aber doch ihren Gürtel entäussern und seine Kraft auf das Minderschöne übertragen. Anmuth ist also kein ausschliessendes Prärogativ des Schönen, sondern kann auch, obgleich immer nur aus der Hand des Schönen, auf das Minderschöne, ja selbst auf das Nichtschöne, übergehen.

Die nehmlichen Griechen empfahlen demjenigen, dem bey allen übrigen Geistesvorzügen die Anmuth, das Gefällige, fehlte, den Grazien zu opfern. Diese Göttinnen wurden also von ihnen zwar als Begleiterinnen des schönen Geschlechts vorgestellt, aber doch als solche, die auch dem Mann gewogen werden können, und die ihm, wenn er gefallen will, unentbehrlich sind.

Was ist aber nun die Anmuth, wenn sie sich mit dem Schönen zwar am liebsten, aber doch nicht ausschliessend, verbindet? wenn sie zwar von dem Schönen herstammt, aber die Wirkungen desselben auch an dem Nichtschönen offenbart? wenn die Schönheit zwar *ohne sie* bestehen, aber *durch sie* allein Neigung einflössen kann?

Das zarte Gefühl der Griechen unterschied frühe schon, was die Vernunft noch nicht zu *verdeutlichen* fähig war, und, nach einem Ausdruck strebend, erborgte es von der Einbildungskraft Bilder, da ihm der Verstand noch

keine Begriffe darbieten konnte. Jener Mythus ist daher der Achtung des Philosophen werth, der sich ohnehin damit begnügen muss, zu den Anschauungen, in welchen der reine Natursinn seine Entdeckungen niederlegt, die Begriffe aufzusuchen, oder mit andern Worten, die Bilderschrift der Empfindungen zu erklären.

Entkleidet man die Vorstellung der Griechen von ihrer allegorischen Hülle, so scheint sie keinen andern, als folgenden Sinn einzuschliessen.

Anmuth ist eine *bewegliche* Schönheit; eine Schönheit nehmlich, die an ihrem Subjekte zufällig entstehen und eben so aufhören kann. Dadurch unterscheidet sie sich von der *fixen* Schönheit, die mit dem Subjekte selbst nothwendig gegeben ist. Ihren Gürtel kann Venus abnehmen und der Juno augenblicklich überlassen; ihre Schönheit würde sie nur mit ihrer Person weggeben können. Ohne ihren Gürtel ist sie nicht mehr die reizende Venus, ohne Schönheit ist sie nicht Venus mehr.

Dieſer Gürtel, als das Symbol der beweglichen Schönheit, hat aber das ganz beſondere, daſs er der Perſon, die damit geſchmückt wird, die objektive Eigenſchaft der Anmuth verleyht; und unterſcheidet ſich dadurch von jedem andern Schmuck, der nicht die Perſon ſelbſt, ſondern bloſs den Eindruck derſelben, ſubjektiv, in der Vorſtellung eines Andern, verändert. Es iſt der ausdrückliche Sinn des griechiſchen Mythus, daſs ſich die Anmuth in eine Eigenſchaft der Perſon verwandle, und daſs die Trägerinn des Gürtels wirklich liebenswürdig ſey, nicht bloſs ſo ſcheine.

Ein Gürtel, der nicht mehr iſt als ein zufälliger äuſserlicher Schmuck, ſcheint allerdings kein ganz paſſendes Bild zu ſeyn, die perſönliche Eigenſchaft der Anmuth zu bezeichnen; aber eine perſönliche Eigenſchaft, die zugleich als zertrennbar von dem Subjekte gedacht wird, konnte nicht wohl anders, als durch eine zufällige Zierde verſinnlicht werden, die

ſich unbeſchadet der Perſon von ihr trennen läſst.

Der Gürtel des Reizes wirkt alſo nicht natürlich, weil er in dieſem Fall an der Perſon ſelbſt nichts verändern könnte, ſondern er wirkt magiſch, das iſt, ſeine Kraft wird über alle Naturbedingungen erweitert. Durch dieſe Auskunft (die freylich nicht mehr iſt als ein Behelf) ſollte der Widerſpruch gehoben werden, in den das Darſtellungsvermögen ſich jederzeit unvermeidlich verwickelt, wenn es für das, was auſserhalb der Natur im Reiche der Freyheit liegt, in der Natur einen Ausdruck ſucht.

Wenn nun der Gürtel des Reizes eine objektive Eigenſchaft ausdrückt, die ſich von ihrem Subjekte abſondern läſst, ohne deswegen etwas an der Natur deſſelben zu verändern, ſo kann er nichts anders als Schönheit der Bewegung bezeichnen; denn Bewegung iſt die einzige Veränderung, die mit einem Gegenſtand vorgehen kann, ohne ſeine Identität aufzuheben.

Schönheit der Bewegung ist ein Begriff, der beyden Foderungen Genüge leistet, die in dem angeführten Mythus enthalten sind. Sie ist erstlich objectiv und kommt dem Gegenstande selbst zu, nicht blofs der Art, wie wir ihn aufnehmen. Sie ist zweytens etwas zufälliges an demselben, und der Gegenstand bleibt übrig, auch wenn wir diese Eigenschaft von ihm wegdenken.

Der Gürtel des Reizes verliert auch bey dem Minderschönen, und selbst bey dem Nichtschönen seine magische Kraft nicht; das heifst, auch das Minderschöne, auch das Nichtschöne kann sich schön bewegen.

Die Anmuth, sagt der Mythus, ist etwas zufälliges an ihrem Subjekt; daher können nur zufällige Bewegungen diese Eigenschaft haben. An einem Ideal der Schönheit müssen alle nothwendigen Bewegungen schön seyn, weil sie, als nothwendig, zu seiner Natur gehören; die Schönheit dieser Bewegungen ist also schon mit dem Begriff der

Venus gegeben, die Schönheit der zufälligen ist hingegen eine Erweiterung dieses Begriffs. Es giebt eine Anmuth der Stimme, aber keine Anmuth des Athemholens.

Ist aber jede Schönheit der zufälligen Bewegungen Anmuth?

Daſs der griechische Mythus Anmuth und Grazien nur auf die Menschheit einschränke, wird kaum einer Erinnerung bedürfen; er geht sogar noch weiter, und schlieſst selbst die Schönheit der Gestalt in die Grenzen der Menschengattung ein, unter welcher der Grieche bekanntlich auch seine Götter begreift. Ist aber die Anmuth nur ein Vorrecht der Menschenbildung, so kann keine derjenigen Bewegungen darauf Anspruch machen, die der Mensch auch mit dem, was bloſs Natur ist, gemein hat. Könnten also die Locken an einem schönen Haupte sich mit Anmuth bewegen, so wäre kein Grund mehr vorhanden, warum nicht auch die Äste eines Baumes, die Wellen eines Stroms, die Saaten eines Kornfeldes, die Gliedmaaſsen

der

der Thiere, ſich mit Anmuth bewegen ſollten. Aber die Göttinn von Gnidus repräſentirt nur die menſchliche Gattung, und da, wo der Menſch weiter nichts als ein Naturding und Sinnenweſen iſt, da hört ſie auf, für ihn Bedeutung zu haben.

Willkührlichen Bewegungen allein kann alſo Anmuth zukommen, aber auch unter dieſen nur denjenigen, die ein Ausdruck moraliſcher Empfindungen ſind. Bewegungen, welche keine andere Quelle als die Sinnlichkeit haben, gehören bey aller Willkührlichkeit doch nur der Natur an, die für ſich allein ſich nie bis zur Anmuth erhebet. Könnte ſich die Begierde mit Anmuth, der Inſtinkt mit Grazie äuſsern, ſo würden Anmuth und Grazie nicht mehr fähig und würdig ſeyn, der Menſchheit zu einem Ausdruck zu dienen.

Und doch iſt es die Menſchheit allein, in die der Grieche alle Schönheit und Vollkommenheit einſchlieſst. Nie darf ſich ihm die Sinnlichkeit ohne Seele zeigen, und ſeinem humanen Gefühle

ist es gleich unmöglich, die rohe Thierheit und die Intelligenz zu vereinzeln. Wie er jeder Idee sogleich einen Leib anbildet und auch das Geistigste zu verkörpern strebt, so fodert er von jeder Handlung des Instinkts an dem Menschen zugleich einen Ausdruck seiner sittlichen Bestimmung. Dem Griechen ist die Natur nie blofs Natur, darum darf er auch nicht erröthen, sie zu ehren; ihm ist die Vernunft niemals blofs Vernunft, darum darf er auch nicht zittern, unter ihren Maafsstab zu treten. Natur und Sittlichkeit, Materie und Geist, Erde und Himmel fliefsen wunderbar schön in seinen Dichtungen zusammen. Er führte die Freyheit, die nur im Olympus zu Hause ist, auch in die Geschäfte der Sinnlichkeit ein, und dafür wird man es ihm hingehen lassen, dafs er die Sinnlichkeit in den Olympus versetzte.

Dieser zärtliche Sinn der Griechen nun, der das Materielle immer nur unter der Begleitung des Geistigen duldet, weifs

von keiner willkührlichen Bewegung am Menschen, die nur der Sinnlichkeit allein angehörte, ohne zugleich ein Ausdruck des moralisch empfindenden Geistes zu seyn. Daher ist ihm auch die Anmuth nichts anders als ein solcher schöner Ausdruck der Seele in den willkührlichen Bewegungen. Wo also Anmuth statt findet, da ist die Seele das bewegende Princip, und in ihr ist der Grund von der Schönheit der Bewegung enthalten. Und so löst sich denn jene mythische Vorstellung in folgenden Gedanken auf: „Anmuth ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjekte selbst hervorgebracht wird."

Ich habe mich bis jetzt darauf eingeschränkt, den Begriff der Anmuth aus der griechischen Fabel zu entwickeln, und, wie ich hoffe, ohne ihr Gewalt anzuthun. Jetzt sey mir erlaubt zu versuchen, was sich auf dem Weg der philosophischen Untersuchung darüber ausmachen läſst, und ob es auch hier, wie

in ſoviel andern Fällen wahr iſt, daſs ſich die philoſophirende Vernunft weniger Entdeckungen rühmen kann, die der Sinn nicht ſchon dunkel geahndet, und die Poeſie nicht geoffenbart hätte.

Venus, ohne ihren Gürtel und ohne die Grazien, repräſentirt uns das Ideal der Schönheit, ſo wie letztere aus den Händen der bloſsen Natur kommen kann, und, ohne die Einwirkung eines empfindenden Geiſtes, durch die plaſtiſchen Kräfte erzeugt wird. Mit Recht ſtellt die Fabel für dieſe Schönheit eine eigene Göttergeſtalt zur Repräſentantin auf, denn ſchon das natürliche Gefühl unterſcheidet ſie auf das ſtrengſte von derjenigen, die dem Einfluſs eines empfindenden Geiſtes ihren Urſprung verdankt.

Es ſey mir erlaubt dieſe von der bloſſen Natur, nach dem Geſetz der Nothwendigkeit gebildete Schönheit, zum Unterſchied von der, welche ſich nach Freyheitsbedingungen richtet, die Schönheit des Baues (architektoniſche Schön-

heit) zu benennen. Mit dieſem Nahmen will ich alſo denjenigen Theil der menſchlichen Schönheit bezeichnet haben, der nicht bloſs durch Naturkräfte ausgeführt worden (was von jeder Erſcheinung gilt), ſondern der auch nur allein durch Naturkräfte beſtimmt iſt.

Ein glückliches Verhältniſs der Glieder, flieſsende Umriſſe, ein lieblicher Teint, eine zarte Haut, ein feiner und freyer Wuchs, eine wohlklingende Stimme u. ſ. f. ſind Vorzüge, die man bloſs der Natur und dem Glück zu verdanken hat; der Natur, welche die Anlage dazu hergab, und ſelbſt entwickelte; dem Glück — welches das Bildungsgeſchäft der Natur von jeder Einwirkung feindlicher Kräfte beſchützte.

Dieſe Venus ſteigt ſchon ganz vollendet aus dem Schaume des Meers empor: vollendet, denn ſie iſt ein beſchloſſenes, ſtreng abgewogenes Werk der Nothwendigkeit, und als ſolches, keiner Varietät, keiner Erweiterung fähig. Da ſie nehmlich nichts anders iſt, als ein ſchö-

ner Vortrag der Zwecke, welche die Natur mit dem Menschen beabsichtet, und daher jede ihrer Eigenschaften durch den Begriff, der ihr zum Grund liegt, vollkommen entschieden ist, so kann sie — der Anlage nach — als ganz gegeben beurtheilt werden, obgleich diese erst unter Zeitbedingungen zur Entwicklung kommt.

Die architektonische Schönheit der menschlichen Bildung muss von der technischen Vollkommenheit derselben wohl unterschieden werden. Unter der leztern hat man das System der Zwecke selbst zu verstehen, so wie sie sich unter einander zu einem obersten Endzweck vereinigen; unter der erstern hingegen bloss eine Eigenschaft der Darstellung dieser Zwecke, so wie sie sich dem anschauenden Vermögen in der Erscheinung offenbaren. Wenn man also von der Schönheit spricht, so wird weder der materielle Werth dieser Zwecke noch die formale Kunstmässigkeit ihrer Verbindung dabey in Betrachtung gezogen. Das

anschauende Vermögen hält sich einzig nur an die Art des Erscheinens, ohne auf die logische Beschaffenheit seines Objekts die geringste Rücksicht zu nehmen. Ob also gleich die architektonische Schönheit des menschlichen Baues durch den Begriff, der demselben zum Grund liegt, und durch die Zwecke bedingt ist, welche die Natur mit ihm beabsichtet, so isolirt doch das ästhetische Urtheil sie völlig von diesen Zwecken, und nichts, als was der Erscheinung unmittelbar und eigenthümlich angehört, wird in die Vorstellung der Schönheit aufgenommen.

Man kann daher auch nicht sagen, daſs die Würde der Menschheit die Schönheit des menschlichen Baues erhöhe. In unser Urtheil über die letztere kann die Vorstellung der erstern zwar einfliesen, aber alsdann hört es zugleich auf, ein reinästhetisches Urtheil zu seyn. Die Technik der menschlichen Gestalt ist allerdings ein Ausdruck seiner Bestimmung, und als ein solcher darf und soll sie uns mit

Achtung erfüllen. Aber diese Technik wird nicht dem Sinn sondern dem Verstande vorgestellt; sie kann nur gedacht werden, nicht erscheinen. Die architektonische Schönheit hingegen kann nie ein Ausdruck seiner Bestimmung seyn, da sie sich an ein ganz andres Vermögen wendet, als dasjenige ist, welches über jene Bestimmung zu entscheiden hat.

Wenn daher dem Menschen, vorzugsweise vor allen übrigen technischen Bildungen der Natur, Schönheit beygelegt wird, so ist diefs nur in sofern wahr, als er schon in der blofsen Erscheinung diesen Vorzug behauptet, ohne dafs man sich dabey seiner Menschheit zu erinnern braucht. Denn da dieses letzte nicht anders als vermittelst eines Begriffs geschehen könnte, so würde nicht der Sinn, sondern der Verstand über die Schönheit Richter seyn, welches einen Widerspruch einschliefst. Die Würde seiner sittlichen Bestimmung kann also der Mensch nicht

in Anſchlag bringen, ſeinen Vorzug als Intelligenz kann er nicht geltend machen, wenn er den Preis der Schönheit behaupten will; hier iſt er nichts als ein Ding im Raume, nichts als Erſcheinung unter Erſcheinungen. Auf ſeinen Rang in der Ideenwelt wird in der Sinnenwelt nicht geachtet, und wenn er in dieſer die erſte Stelle behaupten ſoll, ſo kann er ſie nur dem, was in ihm Natur iſt, zu verdanken haben.

Aber eben dieſe ſeine Natur iſt, wie wir wiſſen, durch die Idee ſeiner Menſchheit beſtimmt worden, und ſo iſt es denn mittelbar auch ſeine architektoniſche Schönheit. Wenn er ſich alſo vor allen Sinnenweſen um ihn her durch höhere Schönheit unterſcheidet, ſo iſt er dafür unſtreitig ſeiner menſchlichen Beſtimmung verpflichtet, welche den Grund enthält, warum er ſich von den übrigen Sinnenweſen überhaupt nur unterſcheidet. Aber nicht darum iſt die menſchliche Bildung ſchön, weil ſie ein Ausdruck dieſer hö-

heren Beſtimmung iſt, denn wäre dieſes, ſo würde die nehmliche Bildung aufhören ſchön zu ſeyn, ſobald ſie eine niedrigere Beſtimmung ausdrückte, ſo würde auch das Gegentheil dieſer Bildung ſchön ſeyn, ſobald man nur annehmen könnte, daſs es jene höhere Beſtimmung ausdrückte. Geſetzt aber, man könnte bey einer ſchönen Menſchengeſtalt ganz und gar vergeſſen, was ſie ausdrückt, man könnte ihr, ohne ſie in der Erſcheinung zu verändern, den rohen Inſtinkt eines Tigers unterſchieben, ſo würde das Urtheil der Augen vollkommen daſſelbe bleiben, und der Sinn würde den Tiger für das ſchönſte Werk des Schöpfers erklären.

Die Beſtimmung des Menſchen, als einer Intelligenz, hat alſo an der Schönheit ſeines Baues nur in ſofern einen Antheil, als ihre Darſtellung, d. i. ihr Ausdruck in der Erſcheinung zugleich mit den Bedingungen zuſammentrifft, unter welchen das Schöne ſich in der Sinnenwelt erzeugt. Die Schönheit ſelbſt

nehmlich muſs jederzeit ein freyer Natureffekt bleiben, und die Vernunftidee, welche die Technik des menſchlichen Baues beſtimmte, kann ihm nie Schönheit ertheilen, ſondern bloſs geſtatten.

Man könnte mir zwar einwenden, daſs überhaupt alles, was in der Erſcheinung ſich darſtellt, durch Naturkräfte ausgeführt werde, und daſs dieſes alſo kein ausſchlieſsendes Merkmal des Schönen ſeyn könne. Es iſt wahr, alle techniſche Bildungen ſind hervorgebracht durch Natur, aber durch Natur ſind ſie nicht techniſch; wenigſtens werden ſie nicht ſo beurtheilt. Techniſch ſind ſie nur durch den Verſtand, und ihre techniſche Vollkommenheit hat alſo ſchon Exiſtenz im Verſtande, ehe ſie in die Sinnenwelt hinübertritt, und zur Erſcheinung wird. Schönheit hingegen hat das ganz eigenthümliche, daſs ſie in der Sinnenwelt nicht bloſs dargeſtellt wird, ſondern auch in derſelben zuerſt entſpringt; daſs die Natur ſie nicht bloſs ausdrückt, ſondern auch

erschafft. Sie ist durchaus nur eine Eigenschaft des Sinnlichen, und auch der Künstler, der sie beabsichtet, kann sie nur in so weit erreichen, als er den Schein unterhält, dass die Natur gebildet habe.

Die Technik des menschlichen Baues zu beurtheilen, muss man die Vorstellung der Zwecke, denen sie gemäss ist, zu Hülfe nehmen; diess hat man gar nicht nöthig, um die Schönheit dieses Baues zu beurtheilen. Der Sinn allein ist hier ein völlig kompetenter Richter, und diess könnte er nicht seyn, wenn nicht die Sinnenwelt (die sein einziges Objekt ist) alle Bedingungen der Schönheit enthielte, und also zu Erzeugung derselben vollkommen hinreichend wäre. Mittelbar freylich ist die Schönheit des Menschen in dem Begriff seiner Menschheit gegründet, weil seine ganze sinnliche Natur in diesem Begriffe gegründet ist, aber der Sinn, weiss man, hält sich nur an das Unmittelbare, und für ihn ist es also gerade soviel, als wenn sie ein ganz unabhängiger Natureffekt wäre.

Nach dem bisherigen ſollte es nun ſcheinen, als wenn die Schönheit für die Vernunft durchaus kein Intereſſe haben könnte, da ſie bloſs in der Sinnenwelt entſpringt, und ſich auch nur an das ſinnliche Erkenntniſsvermögen wendet. Denn nachdem wir von dem Begriff derſelben als fremdartig, abgeſondert haben, was die Vorſtellung der Vollkommenheit in unſer Urtheil über die Schönheit zu miſchen kaum unterlaſſen kann, ſo ſcheint dieſer nichts mehr übrig zu bleiben, wodurch ſie der Gegenſtand eines vernünftigen Wohlgefallens ſeyn könnte. Nichts deſto weniger iſt es eben ſo ausgemacht, daſs das Schöne der Vernunft gefällt, als es entſchieden iſt, daſs es auf keiner ſolchen Eigenſchaft des Objektes beruht, die nur durch Vernunft zu entdecken wäre.

Um dieſen anſcheinenden Widerſpruch aufzulöſen, muſs man ſich erinnern, daſs es zweyerley Arten giebt, wodurch Erſcheinungen Objekte der Vernunft wer-

den, und Ideen ausdrücken können. Es ist nicht immer nöthig, dafs die Vernunft diese Ideen aus den Erscheinungen heraus zieht, sie kann sie auch in dieselben hineinlegen. In beyden Fällen wird die Erscheinung einem Vernunftbegriff adäquat seyn, nur mit dem Unterschied: dafs in dem ersten Fall die Vernunft ihn schon objektiv darinn findet, und ihn gleichsam von dem Gegenstand nur empfängt, weil der Begriff gesetzt werden mufs, um die Beschaffenheit und oft selbst um die Möglichkeit des Objekts zu erklären; dafs sie hingegen in dem zweyten Fall das, was unabhängig von ihrem Begriff in der Erscheinung gegeben ist, selbstthätig zu einem Ausdruck desselben macht, und also etwas blofs sinnliches übersinnlich behandelt. Dort ist also die Idee mit dem Gegenstande objektiv nothwendig, hier hingegen höchstens subjektiv nothwendig verknüpft. Ich brauche nicht zu sagen, dafs ich jenes von der Vollkommenheit, dieses von der Schönheit verstehe.

Da es alſo in dem zweyten Fall, in Anſehung des ſinnlichen Objektes ganz und gar zufällig iſt, ob es eine Vernunft giebt, die mit der Vorſtellung deſſelben eine ihrer Ideen verbindet, folglich die objektive Beſchaffenheit des Gegenſtandes von dieſer Idee als völlig unabhängig muſs betrachtet werden, ſo thut man ganz Recht, das Schöne, objektiv, auf lauter Naturbedingungen einzuſchränken, und es für einen bloſsen Effekt der Sinnenwelt zu erklären. Weil aber doch — auf der andern Seite — die Vernunft von dieſem Effekt der bloſsen Sinnenwelt einen tranſcendenten Gebrauch macht, und ihm dadurch, daſs ſie ihm eine höhere Bedeutung leiht, gleichſam ihren Stempel aufdrückt, ſo hat man ebenfalls Recht, das Schöne ſubjektiv in die intelligible Welt zu verſetzen. Die Schönheit iſt daher als die Bürgerin zwoer Welten anzuſehen, deren einer ſie durch Geburt, der andern durch Adoption angehört; ſie empfängt ihre Exiſtenz in der ſinnlichen Natur, und erlangt in der Ver-

nunftwelt das Bürgerrecht. Hieraus erklärt ſich auch, wie es zugeht, daſs der Geſchmack, als ein Beurtheilungsvermögen des Schönen, zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit in die Mitte tritt, und dieſe beyden, einander verſchmähenden Naturen, zu einer glücklichen Eintracht verbindet — wie er dem Materiellen die Achtung der Vernunft, wie er dem Rationalen die Zuneigung der Sinne erwirbt — wie er Anſchauungen zu Ideen adelt, und ſelbſt die Sinnenwelt gewiſſermaaſsen in ein Reich der Freyheit verwandelt.

Wiewohl es aber — in Anſehung des Gegenſtandes ſelbſt — zufällig iſt, ob die Vernunft mit der Vorſtellung deſſelben eine ihrer Ideen verbindet, ſo iſt es doch — für das vorſtellende Subjekt — nothwendig, mit einer ſolchen Vorſtellung eine ſolche Idee zu verknüpfen. Dieſe Idee und das ihr korreſpondirende ſinnliche Merkmal an dem Objekte müſſen mit einander in einem ſolchen Verhältniſs ſtehen,

hen, dafs die Vernunft durch ihre eignen unveränderlichen Gefetze zu diefer Handlung genöthigt wird. In der Vernunft felbst mufs alfo der Grund liegen, warum fie ausfchliefsend nur mit einer gewiffen Erfcheinungsart der Dinge eine beftimmte Idee verknüpft, und in dem Objekte mufs wieder der Grund liegen, warum es ausfchliefsend nur diefe Idee und keine andre hervorruft. Was für eine Idee das nun fey, die die Vernunft in das Schöne hineinträgt, und durch welche objektive Eigenfchaft der fchöne Gegenftand fähig fey, diefer Idee zum Symbol zu dienen — diefs ift eine viel zu wichtige Frage, um hier blofs im Vorübergehen beantwortet zu werden, und deren Erörterung ich alfo auf eine Analytik des Schönen verfpare.

Die architektonifche Schönheit des Menfchen ift alfo, auf die Art, wie ich eben erwähnte, der finnliche Ausdruck eines Vernunftbegriffs; aber fie ift es in keinem andern Sinne und

mit keinem gröſsern Rechte, als überhaupt jede ſchöne Bildung der Natur. Dem Grade nach übertrifft ſie zwar alle andere Schönheiten, aber der Art nach ſteht ſie in der nehmlichen Reihe mit denſelben, da auch ſie von ihrem Subjekte nichts, als was ſinnlich iſt, offenbart, und erſt in der Vorſtellung eine überſinnliche Bedeutung empfängt *). Daſs die Darſtellung der Zwecke am Menſchen ſchöner ausgefallen iſt, als bey andern organiſchen Bildungen, iſt als eine Gunſt anzuſehen, welche die Vernunft, als Geſetzgeberinn des menſchlichen Baues, der Natur als Ausrichterinn ihrer Geſetze er-

*) Denn — um es noch einmal zu wiederholen — in der bloſsen Anſchauung wird alles, was an der Schönheit objektiv iſt, gegeben. Da aber das, was dem Menſchen den Vorzug vor allen übrigen Sinnenweſen giebt, in der bloſsen Anſchauung nicht vorkommt, ſo kann eine Eigenſchaft, die ſich ſchon in der bloſsen Anſchauung offenbart, dieſen Vorzug nicht ſichtbar machen. Seine höhere Beſtimmung, die allein dieſen Vorzug begründet, wird alſo durch ſeine Schönheit nicht ausgedrückt, und die Vorſtellung von jener kann daher nie ein Ingredienz

zeigte. Die Vernunft verfolgt zwar bey der Technik des Menſchen ihre Zwecke mit ſtrenger Nothwendigkeit, aber glücklicherweiſe treffen ihre Foderungen mit der Nothwendigkeit der Natur zuſammen, ſo daſs die letztere den Auftrag der erſtern vollzieht, indem ſie bloſs nach ihrer eigenen Neigung handelt.

Dieſes kann aber nur von der architektoniſchen Schönheit des Menſchen gelten, wo die Naturnothwendigkeit durch die Nothwendigkeit des ſie beſtimmenden teleologiſchen Grundes unterſtützt wird. Hier allein konnte die Schönheit gegen

von dieſer abgeben, nie in das äſthetiſche Urtheil mit aufgenommen werden. Nicht der Gedanke ſelbſt, deſſen Ausdruck die menſchliche Bildung iſt, bloſs die Wirkungen deſſelben in der Erſcheinung offenbaren ſich dem Sinn. Zu dem überſinnlichen Grund dieſer Wirkungen erhebt der bloſse Sinn ſich eben ſo wenig, als (wenn man mir dieſs Beyſpiel verſtatten will) als der bloſs ſinnliche Menſch zu der Idee der oberſten Welturſache hinaufſteigt, wenn er ſeine Triebe befriedigt.

die Technik des Baues berechnet werden, welches aber nicht mehr statt findet, sobald die Nothwendigkeit nur einseitig ist und die übersinnliche Ursache, welche die Erscheinung bestimmt, sich zufällig verändert. Für die architektonische Schönheit des Menschen sorgt also die Natur allein, weil ihr hier, gleich in der ersten Anlage, die Vollziehung alles dessen, was der Mensch zu Erfüllung seiner Zwecke bedarf, einmal für immer von dem schaffenden Verstand übergeben wurde, und sie also in diesem ihrem organischen Geschäfte keine Neuerung zu befürchten hat.

Der Mensch aber ist zugleich eine Person, ein Wesen also, welches selbst Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände seyn, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann. Die Art seines Erscheinens ist abhängig von der Art seines Empfindens und Wollens, also von Zuständen, die er selbst in seiner Freyheit, und

nicht die Natur nach ihrer Nothwendigkeit bestimmt.

Wäre der Mensch bloſs ein Sinnenwesen, so würde die Natur zugleich die Gesetze geben und die Fälle der Anwendung bestimmen; jetzt theilt sie das Regiment mit der Freyheit, und obgleich ihre Gesetze Bestand haben, so ist es nunmehr doch der Geist, der über die Fälle entscheidet.

Das Gebiet des Geistes erstreckt sich so weit, als die Natur lebendig ist, und endigt nicht eher, als wo das organische Leben sich in die formlose Masse verliert, und die animalischen Kräfte aufhören. Es ist bekannt, daſs alle bewegenden Kräfte im Menschen unter einander zusammenhängen, und so läſst sich einsehen, wie der Geist — auch nur als Princip der willkührlichen Bewegung betrachtet — seine Wirkungen durch das ganze System derselben fortpflanzen kann. Nicht bloſs die Werkzeuge des Willens, auch diejenigen, über welche der Wille nicht unmittelbar zu gebieten hat, erfah-

ren wenigſtens mittelbar ſeinen Einfluſs. Der Geiſt beſtimmt ſie nicht bloſs abſichtlich, wenn er handelt, ſondern auch unabſichtlich, wenn er empfindet.

Die Natur für ſich allein kann, wie aus dem obigen klar iſt, nur für die Schönheit derjenigen Erſcheinungen ſorgen, die ſie ſelbſt, uneingeſchränkt, nach dem Geſetz der Nothwendigkeit zu beſtimmen hat. Aber mit der Willkühr tritt der Zufall in ihre Schöpfung ein, und obgleich die Veränderungen, welche ſie unter dem Regiment der Freyheit erleidet, nach keinen andern als ihren eignen Geſetzen erfolgen, ſo erfolgen ſie doch nicht mehr aus dieſen Geſetzen. Da es jetzt auf den Geiſt ankommt, welchen Gebrauch er von ſeinen Werkzeugen machen will, ſo kann die Natur über denjenigen Theil der Schönheit, welcher von dieſem Gebrauche abhängt, nichts mehr zu gebieten, und alſo auch nichts mehr zu verantworten haben.

Und ſo würde denn der Menſch in Gefahr ſchweben, gerade da, wo er ſich

durch den Gebrauch ſeiner Freyheit zu den reinen Intelligenzen erhebt, als Erſcheinung zu ſinken, und in dem Urtheile des Geſchmacks zu verlieren, was er vor dem Richterſtuhl der Vernunft gewinnt. Die durch ſein Handeln erfüllte Beſtimmung würde ihm einen Vorzug koſten, den die in ſeinem Bau bloſs angekündigte Beſtimmung begünſtigte; und wenn gleich dieſer Vorzug nur ſinnlich iſt, ſo haben wir doch gefunden, daſs ihm die Vernunft eine höhere Bedeutung ertheilt. Eines ſo groben Widerſpruchs macht ſich die Übereinſtimmung liebende Natur nicht ſchuldig, und was in dem Reiche der Vernunft harmoniſch iſt, wird ſich durch keinen Miſsklang in der Sinnenwelt offenbaren.

Indem alſo die Perſon oder das freye Principium im Menſchen es auf ſich nimmt, das Spiel der Erſcheinungen zu beſtimmen, und durch ſeine Dazwiſchenkunft der Natur die Macht entzieht, die Schönheit ihres Werks zu beſchützen, ſo tritt es

ſelbſt an die Stelle der Natur, und übernimmt, (wenn mir dieſer Ausdruck erlaubt iſt) mit den Rechten derſelben einen Theil ihrer Verpflichtungen. Indem der Geiſt die ihm untergeordnete Sinnlichkeit in ſein Schickſal verwickelt, und von ſeinen Zuſtänden abhängen läſst, macht er ſich gewiſsermaaſsen ſelbſt zur Erſcheinung, und bekennt ſich als einen Unterthan des Geſetzes, welches an alle Erſcheinungen ergehet. Um ſeiner ſelbſt willen macht er ſich verbindlich, die von ihm abhängende Natur auch noch in ſeinem Dienſte Natur bleiben zu laſſen, und ſie ihrer früheren Pflicht nie entgegen zu behandeln. Ich nenne die Schönheit eine Pflicht der Erſcheinungen, weil das ihr entſprechende Bedürfniſs im Subjekte in der Vernunft ſelbſt gegründet, und daher allgemein und nothwendig iſt. Ich nenne ſie eine frühere Pflicht, weil der Sinn ſchon geurtheilt hat, ehe der Verſtand ſein Geſchäft beginnt.

Die Freyheit regiert alſo jetzt die Schönheit. Die Natur gab die Schönheit des

Baues, die Seele giebt die Schönheit des Spiels. Und nun wissen wir auch, was wir unter Anmuth und Grazie zu verstehen haben. Anmuth ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluss der Freyheit; die Schönheit derjenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt. Die architektonische Schönheit macht dem Urheber der Natur, Anmuth und Grazie machen ihrem Besitzer Ehre. Jene ist ein Talent, diese ein persönliches Verdienst.

Anmuth kann nur der Bewegung zukommen, denn eine Veränderung im Gemüth kann sich nur als Bewegung in der Sinnenwelt offenbaren. Diess hindert aber nicht, dass nicht auch feste und ruhende Züge Anmuth zeigen könnten. Diese festen Züge waren ursprünglich nichts als Bewegungen, die endlich bey oftmaliger Erneuerung habituell wurden, und bleibende Spuren eindrückten *).

*) Daher nimmt Home den Begriff der Anmuth viel zu eng an, wenn er (Grundsätze d. Kritik II, 39. Neueste Ausgabe) sagt: „dass, wenn die anmuthigste Person in Ruhe sey, und sich we-

Aber nicht alle Bewegungen am Menschen ſind der Grazie fähig. Grazie iſt

der bewege noch ſpreche, wir die Eigenſchaft der Anmuth, wie die Farbe im Finſtern, aus den Augen verlieren." Nein, wir verlieren ſie nicht aus den Augen, ſo lange wir an der ſchlafenden Perſon die Züge wahrnehmen, die ein wohlwollender ſanfter Geiſt gebildet hat; und gerade der ſchätzbarſte Theil der Grazie bleibt übrig, derjenige nehmlich, der ſich aus Gebärden zu Zügen verfeſtete, und alſo die Fertigkeit des Gemüths in ſchönen Empſindungen an den Tag legt. Wenn aber der Herr Berichtiger des Homiſchen Werks ſeinen Autor durch die Bemerkung zurecht zu weiſen glaubte, (ſiehe in demſelben Band S. 459.) „daſs ſich die Anmuth nicht bloſs auf willkührliche Bewegungen einſchränke, daſs eine ſchlafende Perſon nicht aufhöre reizend zu ſeyn" — und warum? „weil während dieſes Zuſtandes die unwillkührlichen, ſanften und eben deswegen deſto anmuthigern Bewegungen erſt recht ſichtbar werden", ſo hebt er den Begriff der Grazie ganz auf, den Home bloſs zu ſehr einſchränkte. Unwillkührliche Bewegungen im Schlafe, wenn es nicht mechaniſche Wiederholungen von willkührlichen ſind, können nie anmuthig ſeyn, weit entfernt, daſs ſie es vorzugsweiſe ſeyn könnten, und wenn eine ſchlafende Perſon reizend iſt, ſo iſt ſie es keineswegs durch die Bewegungen, die ſie macht, ſondern durch ihre Züge, die von vorhergegangenen Bewegungen zeugen.

immer nur die Schönheit der durch Freyheit bewegten Geſtalt, und Bewegungen, die bloſs der Natur angehören, können nie dieſen Nahmen verdienen. Es iſt zwar an dem, daſs ein lebhafter Geiſt ſich zuletzt beinahe aller Bewegungen ſeines Körpers bemächtigt, aber wenn die Kette ſehr lang wird, wodurch ſich ein ſchöner Zug an moraliſche Empfindungen anſchlieſst, ſo wird er eine Eigenſchaft des Baues, und läſst ſich kaum mehr zur Grazie zählen. Endlich bildet ſich der Geiſt ſogar ſeinen Körper, und der Bau ſelbſt muſs dem Spiele folgen, ſo daſs ſich die Anmuth zuletzt nicht ſelten in architektoniſche Schönheit verwandelt.

So, wie ein feindſeliger, mit ſich uneiniger Geiſt ſelbſt die erhabenſte Schönheit des Baues zu Grund richtet, daſs man unter den unwürdigen Händen der Freyheit das herrliche Meiſterſtück der Natur zuletzt nicht mehr erkennen kann, ſo ſieht man auch zuweilen das heitre

und in sich harmonische Gemüth der durch Hindernisse gefesselten Technik zu Hülfe kommen, die Natur in Freyheit setzen, und die noch eingewickelte, gedrückte Gestalt mit göttlicher Glorie auseinander breiten. Die plastische Natur des Menschen hat unendlich viele Hülfsmittel in sich selbst, ihr Versäumniss herein zu bringen, und ihre Fehler zu verbessern, so bald nur der sittliche Geist sie in ihrem Bildungswerk unterstützen, oder auch manchmal nur nicht beunruhigen will.

Da auch die verfesteten Bewegungen (in Züge übergegangene Gebärden) von der Anmuth nicht ausgeschlossen sind, so könnte es das Ansehen haben, als ob überhaupt auch die Schönheit der anscheinenden oder nachgeahmten Bewegungen (die flammigten oder geschlängelten Linien) gleichfalls mit dazu gerechnet werden müsste, wie Mendelssohn auch wirklich behauptet *). Aber

*) Philos. Schriften. I. 90.

dadurch würde der Begriff der Anmuth zu dem Begriff der Schönheit überhaupt erweitert; denn alle Schönheit ift zuletzt blofs eine Eigenfchaft der wahren oder anfcheinenden (objektiven oder fubjektiven) Bewegung, wie ich in einer Zergliederung des Schönen zu beweifen hoffe. Anmuth aber können nur folche Bewegungen zeigen, die zugleich einer Empfindung entfprechen.

Die Perfon — man weifs, was ich damit andeuten will — fchreibt dem Körper die Bewegungen entweder durch ihren Willen vor, wenn fie eine vorgeftellte Wirkung in der Sinnenwelt realifiren will, und in diefem Fall heifsen die Bewegungen willkührlich oder abgezweckt; oder folche erfolgen, ohne den Willen der Perfon, nach einem Gefetz der Nothwendigkeit — aber auf Veranlaffung einer Empfindung; diefe nenne ich fympathetifche Bewegungen. Ob die letztern gleich unwillkührlich und in einer Empfindung gegründet find, fo darf man

ſie doch mit denjenigen nicht verwechſeln, welche das ſinnliche Gefühlvermögen, und der Naturtrieb, beſtimmt; denn der Naturtrieb iſt kein freyes Princip, und was er verrichtet, das iſt keine Handlung der Perſon. Unter den ſympathetiſchen Bewegungen, von denen hier die Rede iſt, will ich alſo nur diejenigen verſtanden haben, welche der moraliſchen Empfindung, oder der moraliſchen Geſinnung zur Begleitung dienen.

Die Frage entſteht nun, welche von dieſen beyden Arten der in der Perſon gegründeten Bewegungen iſt der Anmuth fähig?

Was man beym Philoſophiren nothwendig von einander trennen muſs, iſt darum nicht immer auch in der Wirklichkeit getrennt. So findet man abgezweckte Bewegungen ſelten ohne ſympathetiſche, weil der Wille als die Urſache von jenen ſich nach moraliſchen Empfindungen beſtimmt, aus welchen dieſe entſpringen. Indem eine Perſon ſpricht, ſehen wir zugleich ihre Blicke, ihre Ge-

ſichtszüge, ihre Hände, ja oft den ganzen Körper mitſprechen, und der mimiſche Theil der Unterhaltung wird nicht ſelten für den beredtſten geachtet. Aber auch ſelbſt eine abgezweckte Bewegung kann zugleich als eine ſympathetiſche anzuſehen ſeyn, und dieſs geſchieht alsdann, wenn ſich etwas unwillkührliches in das willkührliche derſelben mit einmiſcht.

Die Art und Weiſe nehmlich, wie eine willkührliche Bewegung vollzogen wird, iſt durch ihren Zweck nicht ſo genau beſtimmt, daſs es nicht mehrere Arten geben ſollte, nach denen ſie kann verrichtet werden. Dasjenige nun, was durch den Willen oder den Zweck dabey unbeſtimmt gelaſſen iſt, kann durch den Empfindungszuſtand der Perſon, ſympathetiſch beſtimmt werden, und alſo zu einem Ausdruck deſſelben dienen. Indem ich meinen Arm ausſtrecke, um einen Gegenſtand in Empfang zu nehmen, ſo führe ich einen Zweck aus, und die Bewegung,

die ich mache, wird durch die Abſicht, die ich damit erreichen will, vorgeſchrieben. Aber welchen Weg ich meinen Arm zu dem Gegenſtand nehmen und wie weit ich meinen übrigen Körper will nachfolgen laſſen — wie geſchwind oder langſam; und mit wie viel oder wenig Kraftaufwand ich die Bewegung verrichten will, in dieſe genaue Berechnung laſſe ich mich in dem Augenblick nicht ein, und der Natur in mir wird alſo hier etwas anheim geſtellt. Auf irgend eine Art und Weiſe muſs aber doch dieſes durch den bloſsen Zweck nicht beſtimmte, entſchieden werden, und hier alſo kann meine Art zu empfinden den Ausſchlag geben, und durch den Ton, den ſie angiebt, die Art und Weiſe der Bewegung beſtimmen. Der Antheil nun, den der Empfindungszuſtand der Perſon an einer willkührlichen Bewegung hat, iſt das Unwillkührliche an derſelben, und er iſt auch das, worinn man die Grazie zu ſuchen hat.

Eine willkührliche Bewegung, wenn ſie ſich nicht zugleich mit einer ſym-

ſympathetiſchen verbindet, oder was eben ſo viel ſagt, nicht mit etwas unwillkührlichem, das in dem moraliſchen Empfindungszuſtand der Perſon ſeinen Grund hat, vermiſchet, kann niemals Grazie zeigen, wozu immer ein Zuſtand im Gemüth, als Urſache erfordert wird. Die willkührliche Bewegung erfolgt auf eine Handlung des Gemüths, welche alſo vergangen iſt, wenn die Bewegung geſchieht.

Die ſympathetiſche Bewegung hingegen begleitet die Handlung des Gemüths, und den Empfindungszuſtand deſſelben, durch den es zu dieſer Handlung vermocht wird, und muſs daher mit beyden als gleichlaufend betrachtet werden.

Es erhellt ſchon daraus, daſs die erſte, die nicht von der Geſinnung der Perſon unmittelbar ausflieſst, auch keine Darſtellung derſelben ſeyn kann. Denn zwiſchen die Geſinnung und die Bewegung ſelbſt tritt der Entſchluſs, der für ſich betrachtet etwas ganz gleichgültiges iſt;

die Bewegung ist Wirkung des Entschlusses und des Zweckes, nicht aber der Person und der Gesinnung.

Die willkührliche Bewegung ist mit der ihr vorangehenden Gesinnung zufällig, die begleitende hingegen nothwendig damit verbunden. Jene verhält sich zum Gemüth wie das conventionelle Sprachzeichen zu dem Gedanken, den es ausdrückt; die sympathetische oder begleitende hingegen wie der leidenschaftliche Laut zu der Leidenschaft. Jene ist daher nicht ihrer Natur, sondern bloss ihrem Gebrauch nach, Darstellung des Geistes. Also kann man auch nicht wohl sagen, dass der Geist in einer willkührlichen Bewegung sich offenbare, da sie nur die Materie des Willens (den Zweck) nicht aber die Form des Willens (die Gesinnung) ausdrückt. Von der Letztern kann uns nur die begleitende Bewegung belehren *).

*) Wenn sich eine Begebenheit vor einer zahlreichen Gesellschaft ereignet, so kann es sich tref-

Daher wird man aus den Reden eines Menſchen zwar abnehmen können, für was er will gehalten ſeyn, aber das, was er wirklich iſt, muſs man aus dem mimiſchen Vortrag ſeiner Worte, und aus ſeinen Gebärden, alſo aus Bewegungen, die er nicht will, zu errathen ſuchen. Erfährt man aber, daſs ein Menſch auch ſeine Geſichtszüge wollen kann, ſo traut man ſeinem Geſicht, von dem Augenblick dieſer Entdeckung an, nicht mehr, und läſst jene auch nicht

fen, daſs jeder Anweſende von der Geſinnung der handelnden Perſonen ſeine eigene Meinung hat; ſo zufällig ſind willkührliche Bewegungen mit ihrer moraliſchen Urſache verbunden. Wenn hingegen einem aus dieſer Geſellſchaft ein ſehr geliebter Freund oder ein ſehr verhaſster Feind unerwartet in die Augen ſiele, ſo würde der unzweydeutige Ausdruck ſeines Geſichts die Empſindungen ſeines Herzens ſchnell und beſtimmt an den Tag legen, und das Urtheil der ganzen Geſellſchaft uber den gegenwärtigen Empſindungszuſtand dieſes Menſchen würde wahrſcheinlich völlig einſtimmig ſeyn: denn der Ausdruck iſt hier mit ſeiner Urſache im Gemüth durch Naturnothwendigkeit verbunden.

mehr für einen Ausdruck ſeiner Geſinnungen. gelten.

Nun mag zwar ein Menſch durch Kunſt und Studium es zuletzt wirklich dahin bringen, daſs er auch die begleitenden Bewegungen ſeinem Willen unterwirft, und gleich einem geſchickten Taſchenſpieler, welche Geſtalt er will, auf den mimiſchen Spiegel feiner Seele fallen laſſen kann. Aber an einem ſolchen Menſchen iſt dann auch alles Lüge, und alle Natur wird von der Kunſt verſchlungen. Grazie hingegen muſs jederzeit Natur, d. i. unwillkührlich ſeyn (wenigſtens ſo ſcheinen), und das Subjekt ſelbſt darf nie ſo ausſehen, als wenn es um ſeine Anmuth wüſste.

Daraus erſieht man auch beiläufig, was man von der nachgeahmten oder gelernten Anmuth (die ich die theatraliſche und die Tanzmeiſtergrazie nennen möchte) zu halten habe. Sie iſt ein würdiges Gegenſtück zu derjenigen Schönheit, die am Putztiſch aus Karmin und Bleyweiſs, falſchen Locken, Fauſſes Gor-

ges, und Wallfischrippen hervorgeht, und verhält sich ohngefähr eben so zu der wahren Anmuth, wie die Toiletten-Schönheit sich zu der architektonischen verhält *). Auf einen ungeübten Sinn können beyde völlig denselben Effekt machen, wie das Original, das sie nachahmen, und ist die Kunst groſs, so

*) Ich bin eben so weit entfernt, bey dieser Zusammenstellung dem Tanzmeister sein Verdienst um die wahre Grazie, als dem Schauspieler seinen Anspruch darauf abzustreiten. Der Tanzmeister kommt der wahren Anmuth unstreitig zu Hülfe, indem er dem Willen die Herrschaft über seine Werkzeuge verschaft, und die Hindernisse hinwegräumt, welche die Masse und Schwerkraft dem Spiel der lebendigen Kräfte entgegensetzen. Er kann dieſs nicht anders als nach Regeln verrichten, welche den Körper in einer heilsamen Zucht erhalten, und, so lange die Trägheit widerstrebt, steif, d. i. zwingend seyn und auch so aussehen dürfen. Entläſst er aber den Lehrling aus seiner Schule, so muſs die Regel bey diesem ihren Dienst schon geleistet haben, daſs sie ihn nicht in die Welt zu begleiten braucht: kurz das Werk der Regel muſs in Natur übergehen.

Die Geringschätzung, mit der ich von der theatralischen Grazie rede, gilt nur der nachge-

kann sie auch zuweilen den Kenner betrügen. Aber aus irgend einem Zuge blickt endlich doch der Zwang und die Absicht hervor, und dann ist Gleichgültigkeit, wo nicht gar Verachtung und Ekel, die unvermeidliche Folge. Sobald wir merken, dass die architektonische Schönheit gemacht ist, so sehen wir ge-

ahmten, und diese, nehme ich keinen Anstand, auf der Schaubühne wie im Leben zu verwerfen. Ich bekenne, dass mir der Schauspieler nicht gefällt, der seine Grazie, gesetzt dass ihm die Nachahmung auch noch so sehr gelungen sey, an der Toilette studirt hat. Die Foderungen, die wir an den Schauspieler machen, sind: 1) Wahrheit der Darstellung und 2) Schönheit der Darstellung. Nun behaupte ich, dass der Schauspieler, was die Wahrheit der Darstellung betrift, alles durch Kunst und nichts durch Natur hervorbringen müsse, weil er sonst gar nicht Künstler ist; und ich werde ihn bewundern, wenn ich höre oder sehe, dass er, der einen wüthenden Guelfo meisterhaft spielte, ein Mensch von sanftem Charakter ist; auf der andern Seite hingegen behaupte ich, dass er, was die Anmuth der Darstellung betrift, der Kunst gar nichts zu danken haben dürfe, und dass hier alles an ihm freiwilliges Werk der Natur seyn müsse. Wenn

rade ſo viel von der Menſchheit (als Erſcheinung) verſchwunden, als aus einem fremden Naturgebiet zu derſelben geſchlagen worden iſt — und wie ſollten wir, die wir nicht einmal Wegwerfung eines zufälligen Vorzugs verzeihen, mit Vergnügen, ja auch nur mit Gleichgültigkeit einen Tauſch betrachten, wobey ein Theil

es mir bey der Wahrheit ſeines Spiels beyfällt, daſs ihm dieſer Charakter nicht natürlich iſt, ſo werde ich ihn nur um ſo höher ſchätzen; wenn es mir bey der Schönheit ſeines Spiels beifällt, daſs ihm dieſe anmuthigen Bewegungen nicht natürlich ſind, ſo werde ich mich nicht enthalten können, über den Menſchen zu zürnen, der hier den Künſtler zu Hülfe nehmen muſste. Die Urſache iſt, weil das Weſen der Grazie mit ihrer Natürlichkeit verſchwindet, und weil die Grazie doch eine Foderung iſt, die wir uns an den bloſsen Menſchen zu machen berechtigt glauben. Was werde ich aber nun dem mimiſchen Künſtler antworten, der gern wiſſen möchte, wie er, da er ſie nicht erlernen darf, zu der Grazie kommen ſoll? Er ſoll, iſt meine Meinung, zuerſt dafür ſorgen, daſs die Menſchheit in ihm ſelbſt zur Zeitigung komme, und dann ſoll er hingehen und (wenn es ſonſt ſein Beruf iſt) ſie auf der Schaubühne repräſentiren.

der Menſchheit für gemeine Natur iſt hingegeben worden? Wie ſollten wir, wenn wir auch die Wirkung verzeihen könnten, den Betrug nicht verachten? — Sobald wir merken, daſs die Anmuth erkünſtelt iſt, ſo ſchlieſst ſich plötzlich unſer Herz, und zurücke flieht die ihr entgegenwallende Seele. Aus Geiſt ſehen wir plötzlich Materie geworden, und ein Wolkenbild aus einer himmliſchen Juno.

Ob aber gleich die Anmuth etwas unwillkührliches ſeyn oder ſcheinen muſs, ſo ſuchen wir ſie doch nur bey Bewegungen, die, mehr oder weniger, von dem Willen abhängen. Man legt zwar auch einer gewiſſen Gebärdenſprache Grazie bey, und ſpricht von einem anmuthigen Lächeln und einem reizenden Erröthen, welches doch beydes ſympathetiſche Bewegungen ſind, worüber nicht der Wille, ſondern die Empfindung entſcheidet. Allein nicht zu rechnen, daſs jenes doch in unſerer Gewalt iſt, und daſs noch gezweifelt werden kann, ob dieſes auch eigent-

lich zur Anmuth gehöre, so sind doch bey weitem die mehrern Fälle, in welchen sich die Grazie offenbart, aus dem Gebiet der willkührlichen Bewegungen. Man fodert Anmuth von der Rede und vom Gesang, von dem willkührlichen Spiele der Augen und des Mundes, von den Bewegungen der Hände und der Arme bey jedem freyen Gebrauch derselben, von dem Gange, von der Haltung des Körpers und der Stellung, von dem ganzen Bezeugen eines Menschen, in sofern es in seiner Gewalt ist. Von denjenigen Bewegungen am Menschen, die der Naturtrieb oder ein herrgewordener Affekt auf seine eigene Hand ausführet, und die also auch ihrem Ursprung nach sinnlich sind, verlangen wir etwas ganz anders als Anmuth, wie sich nachher entdecken wird. Dergleichen Bewegungen gehören der Natur und nicht der Person an, aus der doch allein alle Grazie quellen muss.

Wenn also die Anmuth eine Eigenschaft ist, die wir von willkuhrlichen Bewegungen

fodern, und wenn auf der andern Seite von der Anmuth selbst doch alles willkührliche verbannt seyn muss, so werden wir sie in demjenigen, was bey absichtlichen Bewegungen unabsichtlich, zugleich aber einer moralischen Ursache im Gemüth entsprechend ist, aufzusuchen haben.

Dadurch wird übrigens bloss die Gattung von Bewegungen bezeichnet, unter welcher man die Grazie zu suchen hat; aber eine Bewegung kann alle diese Eigenschaften haben, ohne deswegen anmuthig zu seyn. Sie ist dadurch bloss sprechend, (mimisch).

Sprechend (im weitesten Sinne) nenne ich jede Erscheinung am Körper, die einen Gemüthszustand begleitet, und ausdrückt. In dieser Bedeutung sind also alle sympathetische Bewegungen sprechend, selbst diejenigen, welche blossen Affektionen der Sinnlichkeit zur Begleitung dienen.

Auch thierische Bildungen sprechen, indem ihr äussres das innre offenbart. Hier aber spricht bloss die Natur, nie die

Freyheit. In der permanenten Geſtalt und in den feſten architektoniſchen Zügen des Thieres kündigt die Natur ihren Zweck, in den mimiſchen Zügen das erwachte oder geſtillte Bedürfniſs an. Der Ring der Nothwendigkeit geht durch das Thier wie durch die Pflanze, ohne durch eine Perſon unterbrochen zu werden. Die Individualität ſeines Daſeyns iſt nur die beſondre Vorſtellung eines allgemeinen Naturbegriffs; die Eigenthümlichkeit ſeines gegenwärtigen Zuſtandes bloſs Beyſpiel einer Ausführung des Naturzwecks unter beſtimmten Naturbedingungen.

Sprechend im engern Sinn iſt nur die menſchliche Bildung und dieſe auch nur in denjenigen ihrer Erſcheinungen, die ſeinen moraliſchen Empfindungszuſtand begleiten, und demſelben zum Ausdruck dienen.

Nur in dieſen Erſcheinungen: denn in allen andern ſteht der Menſch in gleicher Reihe mit den übrigen Sinnenweſen. In ſeiner permanenten Geſtalt und in ſei-

nen architektonischen Zügen legt bloſs die Natur, wie beym Thier und allen organischen Wesen, ihre Absicht vor. Die Absicht der Natur mit ihm kann zwar viel weiter gehen, als bey diesen, und die Verbindung der Mittel zu Erreichung derselben kunstreicher und verwickelter seyn; dieſs alles kommt bloſs auf Rechnung der Natur, und kann ihm selbst zu keinem Vorzug gereichen.

Bey dem Thiere und der Pflanze giebt die Natur nicht bloſs die Bestimmung an, sondern führt sie auch allein aus. Dem Menschen aber giebt sie bloſs die Bestimmung, und überläſst ihm selbst die Erfüllung derselben. Dieſs allein macht ihn zum Menschen.

Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Nothwendigkeit, der für bloſse Naturwesen unzerreiſsbar ist, durch seinen Willen zu greifen, und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen. Der Akt, durch den er dieses wirkt, heiſst vorzugsweise eine

Handlung, und diejenigen seiner Verrichtungen, die aus einer solchen Handlung herfliessen, ausschliessungsweise, seine Thaten. Er kann also, dass er eine Person ist, bloss durch seine Thaten beweisen.

Die Bildung des Thiers drückt nicht nur den Begriff seiner Bestimmung, sondern auch das Verhältniss seines gegenwärtigen Zustandes zu dieser Bestimmung aus. Da nun bey dem Thiere die Natur die Bestimmung zugleich giebt, und erfüllt, so kann die Bildung des Thiers nie etwas anders als das Werk der Natur ausdrücken.

Da die Natur dem Menschen zwar die Bestimmung giebt, aber die Erfüllung derselben in seinen Willen stellt, so kann das gegenwärtige Verhältniss seines Zustandes zu seiner Bestimmung nicht Werk der Natur, sondern muss sein eigenes Werk seyn. Der Ausdruck dieses Verhältnisses in seiner Bildung gehört also nicht der Natur, sondern ihm selbst an, das ist, es ist ein persönlicher Ausdruck. Wenn wir also aus dem architektonischen

Theil ſeiner Bildung erfahren, was die Natur mit ihm beabſichtet hat, ſo erfahren wir aus dem mimiſchen Theil derſelben, was er ſelbſt zu Erfüllung dieſer Abſicht gethan hat.

Bey der Geſtalt des Menſchen begnügen wir uns alſo nicht damit, daſs ſie uns bloſs den allgemeinen Begriff der Menſchheit, oder was etwa die Natur zu Erfüllung deſſelben an dieſem Individuum wirkte, vor Augen ſtelle, denn das würde er mit jeder techniſchen Bildung gemein haben. Wir erwarten noch von ſeiner Geſtalt, daſs ſie uns zugleich offenbare, in wie weit er in ſeiner Freyheit dem Naturzweck entgegen kam, d. i. daſs ſie Charakter zeige. In dem erſtern Fall ſieht man wohl, daſs die Natur es mit ihm auf einen Menſchen anlegte, aber nur aus dem zweyten ergiebt ſich, ob er es wirklich geworden iſt.

Die Bildung eines Menſchen iſt alſo nur in ſo weit ſeine Bildung, als ſie mimiſch iſt; aber auch ſo weit ſie mimiſch iſt, iſt ſie ſein. Denn, wenn

gleich der gröſsere Theil dieſer mimiſchen Züge, ja wenn gleich alle bloſser Ausdruck der Sinnlichkeit wären, und ihm alſo ſchon als bloſsem Thiere zukommen könnten, ſo war er beſtimmt und fähig, die Sinnlichkeit durch ſeine Freyheit einzuſchränken. Die Gegenwart ſolcher Züge beweiſt alſo den Nichtgebrauch jener Fähigkeit, und die Nichterfüllung jener Beſtimmung; iſt alſo eben ſo gewiſs moraliſch ſprechend, als die Unterlaſſung einer Handlung, welche die Pflicht gebietet, eine Handlung iſt.

Von den ſprechenden Zügen, die immer ein Ausdruck der Seele ſind, muſs man die ſtummen Züge unterſcheiden, die bloſs die plaſtiſche Natur, in ſofern ſie von jedem Einfluſs der Seele unabhängig wirkt, in die menſchliche Bildung zeichnet. Ich nenne dieſe Züge ſtumm, weil ſie als unverſtändliche Chiffern der Natur von dem Charakter ſchweigen. Sie zeigen bloſs die Eigenthümlichkeit der Natur im Vortrag der Gattung, und reichen oft für ſich allein ſchon hin, das Indi-

viduum zu unterſcheiden, aber von der Perſon können ſie nie etwas offenbaren. Für den Phyſiognomen ſind dieſe ſtummen Züge keineswegs bedeutungsleer, weil der Phyſiognome nicht bloſs wiſſen will, was der Menſch ſelbſt aus ſich gemacht, ſondern auch, was die Natur für und gegen ihn gethan hat.

Es iſt nicht ſo leicht, die Grenzen anzugeben, wo die ſtummen Züge aufhören, und die ſprechenden beginnen. Die gleichförmig wirkende Bildungskraft und der geſetzloſe Affekt ſtreiten unaufhörlich um ihr Gebiet; und was die Natur mit unermüdeter ſtiller Thätigkeit erbaute, wird oft wieder umgeriſſen von der Freyheit, die gleich einem anſchwellenden Strome über ihre Ufer tritt. Ein reger Geiſt verſchaft ſich auf alle körperlichen Bewegungen Einfluſs, und kommt zuletzt mittelbar dahin, auch ſelbſt die feſten Formen der Natur, die dem Willen unerreichbar ſind, durch die Macht des ſympathetiſchen Spiels zu verändern. An einem ſolchen Menſchen wird endlich al-

les

les Charakterzug, wie wir an manchen Köpfen finden, die ein langes Leben, außerordentliche Schicksale und ein thätiger Geist völlig durchgearbeitet haben. Der plastischen Natur gehört an solchen Formen nur das Generische, die ganze Individualität der Ausführung aber der Person an; daher sagt man sehr richtig, daß an einer solchen Gestalt alles Seele sey.

Dagegen zeigen uns jene zugestutzten Zöglinge der Regel, (die zwar die Sinnlichkeit zur Ruhe bringen, aber die Menschheit nicht wecken kann) in ihrer flachen und ausdruckslosen Bildung überall nichts, als den Finger der Natur. Die geschäftlose Seele ist ein bescheidener Gast in ihrem Körper und ein friedlicher stiller Nachbar der sich selbst überlassenen Bildungskraft. Kein anstrengender Gedanke, keine Leidenschaft greift in den ruhigen Takt des physischen Lebens; nie wird der Bau durch das Spiel in Gefahr gesetzt, nie die Vegetation durch die Freyheit

beunruhigt. Da die tiefe Ruhe des Geistes keine beträchtliche Konsumtion der Kräfte verursacht, so wird die Ausgabe nie die Einnahme übersteigen, vielmehr die thierische Ökonomie immer Überschuss haben. Für den schmalen Gehalt von Glückseligkeit, den *sie* ihm auswirft, macht der Geist den pünktlichen Hausverwalter der Natur, und sein ganzer Ruhm ist, ihr *Buch* in Ordnung zu halten. Geleistet wird also werden, was die Organisation immer leisten kann, und floriren wird das Geschäft der Ernährung und Zeugung. Ein so glückliches Einverständniss zwischen der Naturnothwendigkeit und der Freyheit kann der architektonischen Schönheit nicht anders als günstig seyn, und hier ist es auch, wo sie in ihrer ganzen Reinheit kann beobachtet werden. Aber die allgemeinen Naturkräfte führen, wie man weiss, einen ewigen Krieg mit den besondern, oder den organischen, und die kunstreichste Technik wird endlich von der *Kohäsion* und *Schwerkraft* bezwungen. Daher hat

auch die Schönheit des Baues, als bloſses Naturprodukt, ihre beſtimmten Perioden der Blüthe, der Reife und des Verfalles, die das Spiel zwar beſchleunigen, aber niemals verzögern kann; und ihr gewöhnliches Ende iſt, daſs die Maſſe allmählig über die Form Meiſter wird, und der lebendige Bildungstrieb in dem aufgeſpeicherten Stoff ſich ſein eigenes Grab bereitet *).

*) Daher man auch mehrentheils finden wird, daſs ſolche Schönheiten des Baues ſich ſchon im mittlern Alter durch Obeſität ſehr merklich vergröbern, daſs, anſtatt jener kaum angedeuteten zarten Lineamente der Haut, ſich Gruben einſenken und wurſtförmige Falten aufwerfen, daſs das Gewicht, unvermerkt auf die Form Einfluſs bekömmt, und das reizende mannichfache Spiel ſchöner Linien auf der Oberfläche ſich in einem gleichförmig ſchwellenden Polſter von Fette verliert. Die Natur nimmt wieder, was ſie gegeben hat.

Ich bemerke beiläufig; daſs etwas ähnliches zuweilen mit dem Genie vorgeht, welches überhaupt in ſeinem Urſprunge, wie in ſeinen Wirkungen mit der architektoniſchen Schönheit vieles gemein hat. Wie dieſe; ſo iſt auch jenes ein bloſses Naturerzeugniſs, und nach der ver-

Ob indeſſen gleich kein *einzelner* ſtummer Zug Ausdruck des Geiſtes iſt, ſo iſt eine ſolche ſtumme Bildung doch *im*

kehrten Denkart der Menſchen, die, was nach keiner Vorſchrift nachzuahmen, und durch kein Verdienſt zu erringen iſt, gerade am höchſten ſchätzen, wird die Schönheit mehr als der Reiz, das Genie mehr als erworbene Kraft des Geiſtes bewundert. Beyde *Günſtlinge der Natur* werden bey allen ihren Unarten (wodurch ſie nicht ſelten ein Gegenſtand verdienter Verachtung ſind) als ein gewiſser Geburtsadel, als eine höhere Kaſte betrachtet, weil ihre Vorzüge von Naturbedingungen abhängig ſind, und daher über alle Wahl hinaus liegen.

Aber wie es der architektoniſchen Schönheit ergeht, wenn ſie nicht zeitig dafür Sorge trägt, ſich an der *Grazie* eine Stütze und eine Stellvertreterinn heranzuziehen, eben ſo ergeht es auch dem Genie, wenn es ſich durch Grundſätze, Geſchmack und Wiſſenſchaft zu ſtärken verabſäumt. War ſeine ganze Ausſtattung eine lebhafte und blühende Einbildungskraft (und die Natur kann nicht wohl andre als ſinnliche Vorzüge ertheilen) ſo mag es bey Zeiten darauf denken, ſich dieſes zweydeutigen Geſchenks durch den einzigen Gebrauch zu verſichern, wodurch Naturgaben Beſitzungen des Geiſtes werden können; dadurch, meyne ich, daſs es der Materie Form ertheilt; denn der Geiſt kann nichts, als was Form iſt, ſein eigen nennen.

Ganzen charakteriſtiſch; und zwar aus eben dem Grunde, warum eine ſinnlich ſprechende es iſt. Der Geiſt nehmlich

Durch keine verhältniſsmäſsige Kraft der Vernunft beherrſcht, wird die wildaufgeſchoſſene üppige Naturkraft über die Freyheit des Verſtandes hinauswachſen, und ſie eben ſo erſticken, wie bey der architektoniſchen Schönheit die Maſſe endlich die Form unterdrückt.

Die Erfahrung, denke ich, liefert hievon reichlich Belege, beſonders an denjenigen Dichtergenien, die früher berühmt werden, als ſie mündig ſind, und wo, wie bey mancher Schönheit, das ganze Talent oft die Jugend iſt. Iſt aber der kurze Frühling vorbey, und fragt man nach den Früchten, die er hoffen lieſs, ſo ſind es ſchwammigte und oft verkrüppelte Geburten, die ein miſsgeleiteter blinder Bildungstrieb erzeugte. Gerade da, wo man erwarten kann, daſs der Stoff ſich zur Form veredelt und der bildende Geiſt in der Anſchauung Ideen niedergelegt habe, ſind ſie, wie jedes andre Naturprodukt, der Materie anheim gefallen, und die vielverſprechenden Meteore, erſcheinen als ganz gewöhnliche Lichter — wo nicht gar als noch etwas weniger. Denn die poetiſirende Einbildungskraft ſinkt zuweilen auch ganz zu dem Stoff zurück, aus dem ſie ſich losgewickelt hatte, und verſchmäht es nicht, der Natur bey einem andern ſolidern Bildungswerk zu dienen, wenn es ihr mit der poetiſchen Zeugung nicht recht mehr gelingen will.

ſoll thätig ſeyn und ſoll moraliſch empfinden; und alſo zeugt es von ſeiner Schuld, wenn ſeine Bildung davon keine Spuren aufweiſt. Wenn uns alſo gleich der reine und ſchöne Ausdruck ſeiner Beſtimmung in der Architektur ſeiner Geſtalt mit Wohlgefallen und mit Ehrfurcht gegen die höchſte Vernunft, als ihre Urſache, erfüllt, ſo werden beyde Empfindungen nur ſo lange ungemiſcht bleiben, als er uns bloſse Naturerzeugung iſt. Denken wir ihn uns aber als moraliſche Perſon, ſo ſind wir berechtigt, einen Ausdruck derſelben in ſeiner Geſtalt zu erwarten, und ſchlägt dieſe Erwartung fehl, ſo wird Verachtung unausbleiblich erfolgen. Bloſs organiſche Weſen ſind uns ehrwürdig als Geſchöpfe, der Menſch aber kann es uns nur als Schöpfer, (d. i. als Selbſturheber ſeines Zuſtandes) ſeyn. Er ſoll nicht bloſs, wie die übrigen Sinnenweſen, die Strahlen fremder Vernunft zurückwerfen, wenn es gleich die Göttliche wäre, ſondern er ſoll, gleich einem Sonnenkörper, von ſeinem eigenen Lichte glänzen.

Eine ſprechende Bildung wird alſo von dem Menſchen gefodert, ſobald man ſich ſeiner ſittlichen Beſtimmung bewuſst wird; aber es muſs zugleich eine Bildung ſeyn, die zu ſeinem Vortheile ſpricht, d. i. die eine, ſeiner Beſtimmung gemäſse Empfindungsart, eine moraliſche Fertigkeit, ausdrückt. Dieſe Anfoderung macht die Vernunft an die Menſchenbildung.

Der Menſch iſt aber als Erſcheinung zugleich Gegenſtand des Sinnes. Wo das moraliſche Gefühl Befriedigung findet, da will das äſthetiſche nicht verkürzt ſeyn, und die Übereinſtimmung mit einer Idee darf in der Erſcheinung kein Opfer koſten. So ſtreng alſo auch immer die Vernunft einen Ausdruck der Sittlichkeit fodert, ſo unnachläſslich fodert das Auge Schönheit. Da dieſe beyden Foderungen an daſſelbe Objekt, obgleich von verſchiedenen Inſtanzen der Beurtheilung, ergehen, ſo muſs auch durch eine und dieſelbe Urſache für beider Befriedigung geſorgt ſeyn. Diejenige

Gemüthsverfaſſung des Menſchen, wodurch er am fähigſten wird, ſeine Beſtimmung als moraliſche Perſon zu erfüllen, muſs einen ſolchen Ausdruck geſtatten, der ihm auch, als bloſser Erſcheinung, am vortheilhafteſten iſt. Mit andern Worten: ſeine ſittliche Fertigkeit muſs ſich durch Grazie offenbaren.

Hier iſt es nun, wo die groſse Schwierigkeit eintritt. Schon aus dem Begriff moraliſchſprechender Bewegungen ergiebt ſich, daſs ſie eine moraliſche Urſache haben müſſen, die über die Sinnenwelt hinaus liegt; eben ſo ergiebt ſich aus dem Begriffe der Schönheit, daſs ſie keine andre als ſinnliche Urſache habe, und ein völlig freyer Natureffekt ſeyn oder doch ſo erſcheinen müſſe. Wenn aber der letzte Grund moraliſchſprechender Bewegungen nothwendig auſserhalb, der letzte Grund der Schönheit eben ſo nothwendig innerhalb der Sinnenwelt liegt, ſo ſcheint die Grazie, welche beydes verbinden ſoll, einen offenbaren Widerſpruch zu enthalten.

Um ihn zu heben, wird man alſo annehmen müſſen, „daſs die moraliſche Urſache im Gemüthe, die der Grazie zum Grunde liegt, in der von ihr abhängenden Sinnlichkeit gerade denjenigen Zuſtand nothwendig hervorbringe, der die Naturbedingungen des Schönen in ſich enthält.“ Das Schöne ſetzt nehmlich, wie ſich von allem Sinnlichen verſteht, gewiſſe Bedingungen, und, in ſofern es das Schöne iſt, auch bloſs ſinnliche Bedingungen voraus. Daſs nun der Geiſt, (nach einem Geſetz, das wir nicht ergründen können) durch den Zuſtand, worinn er ſich ſelbſt befindet, der ihn begleitenden Natur den ihrigen vorſchreibt, und daſs der Zuſtand moraliſcher Fertigkeit in ihm gerade derjenige iſt, durch den die ſinnlichen Bedingungen des Schönen in Erfüllung gebracht werden, dadurch macht er das Schöne möglich, und das allein iſt ſeine Handlung. Daſs aber wirklich Schönheit daraus wird, das iſt Folge jener ſinnlichen Bedingungen, alſo freye Naturwirkung. Weil aber

die Natur bey willkührlichen Bewegungen, wo ſie als Mittel behandelt wird, um einen Zweck auszuführen, nicht wirklich frey heiſsen kann, und weil ſie bey den unwillkührlichen Bewegungen, die das Moraliſche ausdrücken, wiederum nicht frey heiſsen kann, ſo iſt die Freyheit, mit der ſie ſich in ihrer Abhängigkeit von dem Willen demungeachtet äuſsert, eine Zulaſſung von Seiten des Geiſtes. Man kann alſo ſagen, daſs die Grazie eine Gunſt ſey, die das Sittliche dem Sinnlichen erzeigt, ſo wie die architektoniſche Schönheit als die Einwilligung der Natur zu ihrer techniſchen Form kann betrachtet werden.

Man erlaube mir dieſs durch eine bildliche Vorſtellung zu erläutern. Wenn ein monarchiſcher Staat auf eine ſolche Art verwaltet wird, daſs, obgleich alles nach eines Einzigen Willen geht, der einzelne Bürger ſich doch überreden kann, daſs er nach ſeinem eigenen Sinne lebe, und bloſs ſeiner Neigung gehorche, ſo nennt

man dieſs eine liberale Regierung. Man würde aber groſses Bedenken tragen, ihr dieſen Nahmen zu geben, wenn entweder der Regent ſeinen Willen gegen die Neigung des Bürgers, oder der Bürger ſeine Neigung gegen den Willen des Regenten behauptete; denn in dem erſten Fall wäre die Regierung nicht liberal, in dem zweyten wäre ſie gar nicht Regierung.

Es iſt nicht ſchwer, die Anwendung davon auf die menſchliche Bildung unter dem Regiment des Geiſtes zu machen. Wenn ſich der Geiſt in der von ihm abhängenden ſinnlichen Natur auf eine ſolche Art äuſsert, daſs ſie ſeinen Willen aufs treueſte ausrichtet und ſeine Empfindungen auf das ſprechendſte ausdrückt, ohne doch gegen die Anfoderungen zu verſtoſſen, welche der Sinn an ſie, als an Erſcheinungen, macht, ſo wird dasjenige entſtehen, was man Anmuth nennt. Man würde aber gleich weit entfernt ſeyn, es Anmuth zu nennen, wenn entweder der

Geiſt ſich in der Sinnlichkeit durch Zwang offenbarte, oder wenn dem freyen Effekt der Sinnlichkeit der Ausdruck des Geiſtes fehlte. Denn in dem erſten Fall wäre keine Schönheit vorhanden, in dem zweyten wäre es keine Schönheit des Spiels.

Es iſt alſo immer nur der überſinnliche Grund im Gemüthe, der die Grazie ſprechend, und immer nur ein bloſs ſinnlicher Grund in der Natur, der ſie ſchön macht. Es läſst ſich eben ſo wenig ſagen, daſs der Geiſt die Schönheit erzeuge, als man, im angeführten Fall, von dem Herrſcher ſagen kann, daſs er Freyheit hervorbringe; denn Freyheit kann man einem zwar laſſen, aber nicht geben.

So wie aber doch der Grund, warum ein Volk unter dem Zwang eines fremden Willens ſich frey fühlt, gröſstentheils in der Geſinnung des Herrſchers liegt, und eine entgegengeſetzte Denkart des Letztern jener Freyheit nicht ſehr günſtig ſeyn würde, eben ſo müſſen wir auch die Schönheit der freyen Bewegungen in der

ſittlichen Beſchaffenheit des ſie diktirenden Geiſtes aufſuchen. Und nun entſteht die Frage, was dieſs wohl für eine perſönliche Beſchaffenheit ſeyn mag, die den ſinnlichen Werkzeugen des Willens die gröſsere Freyheit verſtattet, und was für moraliſche Empfindungen ſich am beſten mit der Schönheit im Ausdruck vertragen?

Soviel leuchtet ein, daſs ſich weder der Wille, bey der abſichtlichen, noch der Affekt bey der ſympathetiſchen Bewegung, gegen die von ihm abhängende Natur als eine Gewalt verhalten dürfe, wenn ſie ihm mit Schönheit gehorchen ſoll. Schon das allgemeine Gefühl der Menſchen macht die Leichtigkeit zum Hauptcharakter der Grazie, und was angeſtrengt wird, kann niemals Leichtigkeit zeigen. Eben ſo leuchtet ein, daſs auf der andern Seite, die Natur ſich gegen den Geiſt nicht als Gewalt verhalten dürfe, wenn ein ſchön moraliſcher Ausdruck ſtatt haben ſoll; denn wo die bloſse

Natur herrſcht, da muſs die Menſchheit verſchwinden.

Es laſſen ſich in allem dreyerley Verhältniſſe denken, in welchen der Menſch zu ſich ſelbſt d. i. ſein ſinnlicher Theil zu ſeinem vernünftigen, ſtehen kann. Unter dieſen haben wir dasjenige aufzuſuchen, welches ihn in der Erſcheinung am beſten kleidet, und deſſen Darſtellung Schönheit iſt.

Der Menſch unterdrückt entweder die Foderungen ſeiner ſinnlichen Natur, um ſich den höhern Foderungen ſeiner vernünftigen gemäſs zu verhalten; oder er kehrt es um, und ordnet den vernünftigen Theil ſeines Weſens dem ſinnlichen unter, und folgt alſo bloſs dem Stoſse, womit ihn die Naturnothwendigkeit, gleich den andern Erſcheinungen forttreibt; oder die Triebe des letztern ſetzen ſich mit den Geſetzen des erſtern in Harmonie, und der Menſch iſt einig mit ſich ſelbſt.

Wenn ſich der Menſch ſeiner reinen Selbſtſtändigkeit bewuſst wird, ſo ſtöſst er alles von ſich, was ſinnlich iſt, und nur

durch diese Absonderung von dem Stoffe gelangt er zum Gefühl seiner rationalen Freyheit. Dazu aber wird, weil die Sinnlichkeit hartnäckig und kraftvoll widersteht, von seiner Seite eine merkliche Gewalt und große Anstrengung erfodert, ohne welche es ihm unmöglich wäre, die Begierde von sich zu halten, und den nachdrücklich sprechenden Instinkt zum Schweigen zu bringen. Der so gestimmte Geist läßt die von ihm abhängende Natur, sowohl da, wo sie im Dienst seines Willens handelt, als da, wo sie seinem Willen vorgreifen will, erfahren, daß er ihr Herr ist. Unter seiner strengen Zucht wird also die Sinnlichkeit unterdrückt erscheinen, und der innere Widerstand wird sich von außen durch Zwang verrathen. Eine solche Verfassung des Gemüths kann also der Schönheit nicht günstig seyn, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freyheit hervorbringt, und es wird daher auch nicht Grazie seyn können, wodurch die mit dem Stoffe kämpfende moralische Freyheit sich kenntlich macht.

Wenn hingegen der Menſch, unterjocht vom Bedürfniſs, den Naturtrieb ungebunden über ſich herrſchen läſst, ſo verſchwindet mit ſeiner innern Selbſtſtändigkeit auch jede Spur derſelben in ſeiner Geſtalt. Nur die Thierheit redet aus dem ſchwimmenden erſterbenden Auge, aus dem lüſtern geöfneten Munde, aus der erſtickten bebenden Stimme, aus dem kurzen geſchwinden Athem, aus dem Zittern der Glieder, aus dem ganzen erſchlaffenden Bau. Nachgelaſſen hat aller Widerſtand der moraliſchen Kraft, und die Natur in ihm iſt in volle Freyheit geſetzt. Aber eben dieſer gänzliche Nachlaſs der Selbſtthätigkeit, der im Moment des ſinnlichen Verlangens und noch mehr im Genuſs zu erfolgen pflegt, ſetzt augenblicklich auch die rohe Materie in Freyheit, die durch das Gleichgewicht der thätigen und leidenden Kräfte bisher gebunden war. Die todten Naturkräfte fangen an, über die lebendigen der Organiſation die Oberhand zu bekommen, die Form von der Maſſe, die Menſchheit von gemei-

gemeiner Natur unterdrückt zu werden. Das seelestrahlende Auge wird matt, oder quillt auch gläsern und stier aus seiner Höhlung hervor, der feine Inkarnat der Wangen verdickt sich zu einer groben und gleichförmigen Tüncherfarbe, der Mund wird zur blofsen Oefnung, denn seine Form ist nicht mehr Folge der wirkenden sondern der nachlassenden Kräfte, die Stimme und der seufzende Athem sind nichts als Hauche, wodurch die beschwerte Brust sich erleichtern will; und die nun blofs ein mechanisches Bedürfnifs, keine Seele verrathen. Mit einem Worte: bey der Freyheit, welche die Sinnlichkeit sich selbst nimmt, ist an keine Schönheit zu denken. Die Freyheit der Formen, die der sittliche Wille blofs eingeschränkt hatte, überwältigt der grobe Stoff, welcher stets soviel Feld gewinnt, als dem Willen entrissen wird.

Ein Mensch in diesem Zustand empört nicht blofs den moralischen Sinn, der

den Ausdruck der Menſchheit unnachläſslich fodert; auch der äſthetiſche Sinn, der ſich nicht mit dem bloſsen Stoffe befriedigt, ſondern in der Form ein freyes Vergnügen ſucht, wird ſich mit Ekel von einem ſolchen Anblick abwenden, bey welchem nur die Begierde ihre Rechnung finden kann.

Das erſte dieſer Verhältniſſe zwiſchen beyden Naturen im Menſchen erinnert an eine Monarchie, wo die ſtrenge Aufſicht des Herrſchers jede freye Regung im Zaum hält; das zweite an eine wilde Ochlokratie, wo der Bürger durch Aufkündigung des Gehorſams gegen den rechtmäſsigen Oberherrn, ſo wenig frey, als die menſchliche Bildung, durch Unterdrückung der moraliſchen Selbſtthätigkeit, ſchön wird; vielmehr nur dem brutaleren Deſpotismus der unterſten Klaſſen, wie hier die Form der Maſſe, anheimfällt. So wie die Freyheit zwiſchen dem geſetzlichen Druck und der Anarchie mitten inne liegt, ſo werden wir

jetzt auch die Schönheit zwischen der Würde, als dem Ausdruck des herrschenden Geistes, und der Wollust, als dem Ausdruck des herrschenden Triebes, in der Mitte finden.

Wenn nehmlich weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdrucks vertragen, so wird (denn es giebt keinen vierten Fall) so wird derjenige Zustand des Gemüths, wo Vernunft und Sinnlichkeit — Pflicht und Neigung — zusammenstimmen, die Bedingung seyn, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt.

Um ein Objekt der Neigung werden zu können, muſs der Gehorsam gegen die Vernunft einen Grund des Vergnügens abgeben, denn nur durch Lust und Schmerz wird der Trieb in Bewegung gesetzt. In der gewöhnlichen Erfahrung ist es zwar umgekehrt, und das Vergnügen ist der Grund, warum man vernünftig handelt. Daſs die Moral selbst end-

lich aufgehört hat, diese Sprache zu reden, hat man dem unsterblichen Verfasser der Kritik zu verdanken, dem der Ruhm gebührt, die gesunde Vernunft aus der philosophirenden wieder hergestellt zu haben.

Aber so wie die Grundsätze dieses Weltweisen von ihm selbst, und auch von andern, pflegen vorgestellt zu werden, so ist die Neigung eine sehr zweideutige Gefährtin des Sittengefühls, und das Vergnügen eine bedenkliche Zugabe zu moralischen Bestimmungen. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bey dem sittlichen Wahlgeschäfte gerne mitsprechen wollen, und so der Reinheit des Willens schaden, der immer nur dem Gesetze und nie dem Triebe folgen soll. Um also völlig sicher zu seyn, dass die Neigung nicht mit bestimmte, sieht man sie lieber im Krieg, als im Einverständniss mit dem Vernunftgesetze, weil es gar zu leicht seyn kann, dass ihre Fürsprache allein

ihm seine Macht über den Willen verschaffte. Denn da es beym Sittlichhandeln nicht auf die Gesetzmäſsigkeit der Thaten, sondern einzig nur auf die Pflichtmäſsigkeit der Gesinnungen ankommt, so legt man mit Recht keinen Werth auf die Betrachtung, daſs es für die erste gewöhnlich vortheilhafter sey, wenn sich die Neigung auf Seiten der Pflicht befindet. Soviel scheint also wohl gewiſs zu seyn, daſs der Beyfall der Sinnlichkeit, wenn er die Pflichtmäſsigkeit des Willens auch nicht verdächtig macht, doch wenigstens nicht im Stand ist, sie zu verbürgen. Der sinnliche Ausdruck dieses Beyfalls in der Grazie, wird also für die Sittlichkeit der Handlung, bey der er angetroffen wird, nie ein hinreichendes und gültiges Zeugniſs ablegen, und aus dem schönen Vortrag einer Gesinnung oder Handlung wird man nie ihren moralischen Werth erfahren.

Bis hieher glaube ich, mit den Rigoristen der Moral vollkommen einstimmig

zu seyn, aber ich hoffe dadurch noch nicht zum Latitudinarier zu werden, daſs ich die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft, und bey der moralischen Gesetzgebung, völlig zurückgewiesen sind, im Feld der Erscheinung, und bey der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht, noch zu behaupten versuche.

So gewiſs ich nehmlich überzeugt bin — und eben darum, weil ich es bin — daſs der Antheil der Neigung an einer freyen Handlung für die reine Pflichtmäſsigkeit dieser Handlung nichts beweiſt, so glaube ich eben daraus folgern zu können, daſs die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nehmlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn. Nicht Tugenden sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend

ist nichts anders „als eine Neigung zu der Pflicht.“ Wie sehr also auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen; so ist diess doch in subjektivem Sinn nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höhern Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beygesellt. Dadurch schon, dass sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äuserungen seines göttlichen Theiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die ver-

einigte Wirkung beyder Principien, hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen, denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muſs der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der bloſs niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden.

In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der groſse Weltweise gegen diese Miſsdeutung zu verwahren suchte, die seinem heitern und freyen Geist unter allen gerade die empörendste seyn muſs, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beyder auf den Willen

des Menſchen wirkenden Principien, einen ſtarken (obgleich bey ſeiner Abſicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaſs dazu gegeben. Über die Sache ſelbſt kann, nach den von ihm geführten Beweiſen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt ſeyn wollen, kein Streit mehr ſeyn, und ich wüſste kaum, wie man nicht lieber ſein ganzes Menſchſeyn aufgeben, als über dieſe Angelegenheit ein anderes Reſultat von der Vernunft erhalten wollte. Aber ſo rein er bey Unterſuchung der Wahrheit zu Werke gieng, und ſo ſehr ſich hier alles aus bloſs objektiven Gründen erklärt, ſo ſcheint ihn doch in Darſtellung der gefundenen Wahrheit eine mehr ſubjektive Maxime geleitet zu haben, die, wie ich glaube, aus den Zeitumſtänden nicht ſchwer zu erklären iſt.

So wie er nehmlich die Moral ſeiner Zeit, im Syſteme und in der Ausübung, vor ſich fand, ſo muſste ihn auf der einen Seite ein grober Materialiſmus in den mo-

ralischen Principien empören, den die unwürdige Gefälligkeit der Philosophen dem schlaffen Zeitcharakter zum Kopfkissen untergelegt hatte. Auf der andern Seite mußte ein nicht weniger bedenklicher Perfektionsgrundsatz, der, um eine abstrakte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisiren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war, seine Aufmerksamkeit erregen. Er richtete also dahin, wo die Gefahr am meisten erklärt, und die Reform am dringendsten war, die stärkste Kraft seiner Gründe, und machte es sich zum Gesetze, die Sinnlichkeit sowohl da, wo sie mit frecher Stirne dem Sittengefühl Hohn spricht, als in der imposanten Hülle moralischlöblicher Zwecke, worein besonders ein gewisser enthusiastischer Ordensgeist sie zu verstecken weiß, ohne Nachsicht zu verfolgen. Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zurecht zu weisen. Erschütterung foderte die Kur, nicht Einschmeichelung und Überredung; und je

härter der Abstich war, den der Grundsatz der Wahrheit mit den herrschenden Maximen machte, desto mehr konnte er hoffen, Nachdenken darüber zu erregen. Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht werth und empfänglich schien. Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert, und fragte wenig darnach, ob es Augen giebt, die seinen Glanz nicht vertragen.

Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, dass er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpiren, musste darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielwerk seiner Konvenienz

macht, mufste ihm darum eine Rigidität beygelegt werden, die die kraftvolleste Äufserung moralischer Freyheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt? Denn hat wohl der wahrhaft sittliche Mensch eine freiere Wahl zwischen Selbstachtung und Selbstverwerfung, als der Sinnensklave zwischen Vergnügen und Schmerz? Ist dort etwa weniger Zwang für den reinen Willen, als hier für den verdorbenen? Mufste schon durch die imperatife Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedriget werden, und das erhabenste Dokument ihrer Gröfse zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit seyn? War es wohl bey dieser imperatifen Form zu vermeiden, dafs eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst giebt, die deswegen allein für ihn bindend, und dadurch allein mit seinem Freyheitsgefühle verträglich ist, nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm — einen Schein, der durch seinen radikalen Hang, demselben entgegen zu han-

deln (wie man ihm Schuld giebt) schwerlich vermindert werden dürfte! *)

Es ist für moralische Wahrheiten gewiss nicht vortheilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröthen sich gestehen darf. Wie sollen sich aber die Empfindungen der Schönheit und Freyheit mit dem austeren Geist eines Gesetzes vertragen, das ihn mehr durch Furcht als durch Zuversicht leitet, das ihn, den die Natur doch vereinigte, stets zu vereinzeln strebt, und nur dadurch, dass es ihm Mistrauen gegen den einen Theil seines Wesens erweckt, sich der Herrschaft über den andern versichert. Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen. Nim-

*) Siehe das Glaubensbekenntniss des V. d. K. von der menschlichen Natur in seiner neuesten Schrift: Die Offenbarung in den Grenzen der Vernunft. Erster Abschnitt.

mermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwerth verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt, und der Mensch da, wo er moralisch gesunken wäre, nicht wohl in seiner eigenen Achtung steigen. Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Parthey, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeyert wird? Wie könnte sie eine so lebhafte Theilnehmerin an dem Selbstbewusstseyn des reinen Geistes seyn, wenn sie sich nicht endlich so innig an ihn anschliessen könnte, dass selbst der analytische Verstand sie nicht ohne Gewaltthätigkeit mehr von ihm trennen kann.

Der Wille hat ohnehin einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Vermögen der Empfindungen als dem der Erkenntniss, und es wäre in manchen Fällen schlimm, wenn er sich bey der reinen Vernunft erst orientiren müsste. Es erweckt mir kein gutes Vorurtheil für ei-

nen Menſchen, wenn er der Stimme des Triebes ſo wenig trauen darf, daſs er gezwungen iſt, ihn jedesmal erſt vor dem Grundſatze der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er ſich demſelben, ohne Gefahr, durch ihn miſsgeleitet zu werden, mit einer gewiſſen Sicherheit vertraut. Denn das beweiſt, daſs beyde Principien in ihm ſich ſchon in derjenigen Übereinſtimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menſchheit, und dasjenige iſt, was man unter einer ſchönen Seele verſtehet.

Eine ſchöne Seele nennt man es, wenn ſich das ſittliche Gefühl aller Empfindungen des Menſchen endlich bis zu dem Grad verſichert hat, daſs es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlaſſen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entſcheidungen deſſelben im Widerſpruch zu ſtehen. Daher ſind bey einer ſchönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht ſittlich, ſondern der ganze Charakter iſt es. Mann kann ihr auch

keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heifsen kann. Die schöne Seele hat kein andres Verdienst, als dafs sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn blofs der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmüthigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt, wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes, in die Augen. Daher weifs sie selbst auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, dafs man anders handeln und empfinden könnte; dagegen ein schulgerechter Zögling der Sittenregel, so wie das Wort des Meisters ihn fodert, jeden Augenblick bereit seyn wird, vom Verhältnifs seiner Handlungen zum Gesetz die strengste Rechnung abzulegen. Das Leben des Letztern wird einer Zeichnung gleichen, worinn man die Regel durch harte Striche angedeutet sieht, und an der allenfalls ein Lehrling die Principien der Kunst lernen könnte. Aber in einem

schönen

ſchönen Leben ſind, wie in einem Titianiſchen Gemählde, alle jene ſchneidenden Grenzlinien verſchwunden, und doch tritt die ganze Geſtalt nur deſto wahrer, lebendiger, harmoniſcher hervor.

In einer ſchönen Seele iſt es alſo, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Grazie iſt ihr Ausdruck in der Erſcheinung. Nur im Dienſt einer ſchönen Seele kann die Natur zugleich Freyheit beſitzen, und ihre Form bewahren, da ſie erſtere unter der Herrſchaft eines ſtrengen Gemüths, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüſst. Eine ſchöne Seele gieſst auch über eine Bildung, der es an architektoniſcher Schönheit mangelt, eine unwiderſtehliche Grazie aus, und oft ſieht man ſie ſelbſt über Gebrechen der Natur triumphiren. Alle Bewegungen, die von ihr ausgehen, werden leicht, ſanft und dennoch belebt ſeyn. Heiter und frey wird das Auge ſtrahlen, und Empfindung wird in demſelben glänzen. Von der Sanftmuth des

Herzens wird der Mund eine Grazie erhalten, die keine Verſtellung erkünſteln kann. Keine Spannung wird in den Minen, kein Zwang in den willkührlichen Bewegungen zu bemerken ſeyn, denn die Seele weiſs von keinem. Muſik wird die Stimme ſeyn, und mit dem reinen Strom ihrer Modulationen das Herz bewegen. Die architektoniſche Schönheit kann Wohlgefallen, kann Bewunderung, kann Erſtaunen erregen, aber nur die Anmuth wird hinreiſsen. Die Schönheit hat Anbeter, Liebhaber hat nur die Grazie; denn wir huldigen dem Schöpfer, und lieben den Menſchen.

Man wird, im Ganzen genommen, die Anmuth mehr bey dem weiblichen Geſchlecht (die Schönheit vielleicht mehr bey dem männlichen) finden, wovon die Urſache nicht weit zu ſuchen iſt. Zur Anmuth muſs ſowohl der körperliche Bau, als der Charakter beytragen; jener durch ſeine Biegſamkeit, Eindrücke anzunehmen und ins Spiel geſetzt zu werden, dieſer

durch die ſittliche Harmonie der Gefühle. In beydem war die Natur dem Weibe günſtiger als dem Manne.

Der zärtere weibliche Bau empfängt jeden Eindruck ſchneller und läſst ihn ſchneller wieder verſchwinden. Feſte Conſtitutionen kommen nur durch einen Sturm in Bewegung, und wenn ſtarke Muskeln angezogen werden, ſo können ſie die Leichtigkeit nicht zeigen, die zur Grazie erfodert wird. Was in einem weiblichen Geſicht noch ſchöne Empfindſamkeit iſt, würde in einem männlichen ſchon Leiden ausdrücken. Die zarte Fiber des Weibes neigt ſich wie dünnes Schilfrohr unter dem leiſeſten Hauch des Affekts. In leichten und lieblichen Wellen gleitet die Seele über das ſprechende Angeſicht, das ſich bald wieder zu einem ruhigen Spiegel ebnet.

Auch der Beytrag, den die Seele zu der Grazie geben muſs, kann bey dem Weibe leichter als bey dem Manne erfüllt

werden. Selten wird ſich der weibliche Charakter zu der höchſten Idee ſittlicher Reinheit erheben, und es ſelten weiter als zu *affektionirten* Handlungen bringen. Er wird der Sinnlichkeit oft mit heroiſcher Stärke, aber nur *durch* die Sinnlichkeit widerſtehen. Weil nun die Sittlichkeit des Weibes gewöhnlich auf Seiten der Neigung iſt, ſo wird es ſich in der Erſcheinung eben ſo ausnehmen, als wenn die Neigung auf Seiten der Sittlichkeit wäre. Anmuth wird alſo der Ausdruck der weiblichen Tugend ſeyn, der ſehr oft der männlichen fehlen dürfte.

Würde.

So wie die Anmuth der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung.

Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beyden Naturen zu stiften, immer ein harmonirendes Ganze zu seyn, und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloss eine Idee, welcher gemäss zu werden, er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bey aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.

Der Grund, warum er es nicht kann, ist die unveränderliche Einrichtung seiner Natur; es sind die physischen Bedingungen seines Daseyns selbst, die ihn daran verhindern.

Um nehmlich seine Existenz in der Sinnenwelt, die von Naturbedingungen abhängt, sicher zu stellen, musste der Mensch, da er, als ein Wesen, das sich

nach Willkühr verändern kann, für ſeine Erhaltung ſelbſt zu ſorgen hat, zu Handlungen vermocht werden, wodurch jene phyſiſchen Bedingungen ſeines Daſeyns erfüllt, und wenn ſie aufgehoben ſind, wieder hergeſtellt werden können. Obgleich aber die Natur dieſe Sorge, die ſie in ihren vegetabiliſchen Erzeugungen ganz allein über ſich nimmt, ihm ſelbſt übergeben muſste, ſo durfte doch die Befriedigung eines ſo dringenden Bedürfniſſes, wo es ſein und ſeines Geſchlechts ganzes Daſeyn gilt, ſeiner ungewiſſen Einſicht nicht anvertraut werden. Sie zog alſo dieſe Angelegenheit, die dem Inhalte nach in ihr Gebiet gehört, auch der Form nach in daſſelbe, indem ſie in die Beſtimmungen der Willkühr Nothwendigkeit legte. So entſtand der Naturtrieb, der nichts anders iſt, als eine Naturnothwendigkeit durch das Medium der Empfindung.

Der Naturtrieb beſtürmt das Empfindungsvermögen durch die gedoppelte

Macht von Schmerz und Vergnügen; durch Schmerz, wo er Befriedigung fodert, durch Vergnügen, wo er ſie findet.

Da einer Naturnothwendigkeit nichts abzudingen iſt, ſo muſs auch der Menſch, ſeiner Freyheit ungeachtet, empfinden, was die Natur ihn empfinden laſſen will, und je nachdem die Empfindung Schmerz oder Luſt iſt, ſo muſs bey ihm eben ſo unabänderlich Verabſcheuung oder Begierde erfolgen. In dieſem Punkte ſteht er dem Thiere vollkommen gleich, und der ſtarkmüthigſte Stoiker fühlt den Hunger eben ſo empfindlich und verabſcheut ihn eben ſo lebhaft, als der Wurm zu ſeinen Füſsen.

Jetzt aber fängt der groſse Unterſchied an. Auf die Begierde und Verabſcheuung erfolgt bey dem Thiere eben ſo nothwendig Handlung, als Begierde auf Empfindung, und Empfindung auf den äuſsern Eindruck erfolgte. Es iſt hier eine ſtetig fortlaufende Kette, wo jeder Ring nothwendig in den andern greift. Bey dem Menſchen iſt noch eine Inſtanz mehr,

nehmlich der Wille, der als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft, so unterworfen ist, dass ihm nicht vollkommen freye Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten. Das Thier muss streben den Schmerz los zu seyn, der Mensch kann sich entschliessen, ihn zu behalten.

Der Wille des Menschen ist ein erhabener Begriff, auch dann, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet. Schon der blosse Wille erhebt den Menschen über die Thierheit; der moralische erhebt ihn zur Gottheit. Er muss aber jene zuvor verlassen haben, eh' er sich dieser nähern kann; daher ist es kein geringer Schritt zur moralischen Freyheit des Willens, durch Brechung der Naturnothwendigkeit in sich, auch in gleichgültigen Dingen, den blossen Willen zu üben.

Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt, und die vernünftige anfängt. Der Wille

ſteht hier zwiſchen beyden Gerichtsbarkeiten, und es kommt ganz auf ihn ſelbſt an, von welcher er das Geſetz empfangen will; aber er ſteht nicht in gleichem Verhältniſs gegen beyde. Als Naturkraft iſt er gegen die eine, wie gegen die andere, frey; das heiſst, er muſs ſich weder zu dieſer noch zu jener ſchlagen. Er iſt aber nicht frey, als moraliſche Kraft, das heiſst, er ſoll ſich zu der vernünftigen ſchlagen. Gebunden iſt er an keine, aber verbunden iſt er dem Geſetz der Vernunft. Er gebraucht alſo ſeine Freyheit wirklich, wenn er gleich der Vernunft widerſprechend handelt, aber er gebraucht ſie unwürdig, weil er ungeachtet ſeiner Freyheit doch nur innerhalb der Natur ſtehen bleibt, und zu der Operation des bloſsen Triebes gar keine Realität hinzuthut; denn aus Begierde wollen heiſst nur umſtändlicher begehren *).

*) Man leſe über dieſe Materie die aller Aufmerkſamkeit würdige Theorie des Willens im zweyten Theil der Reinholdiſchen Briefe.

Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Principien in Streit gerathen, wenn der Trieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fodert, die dem moralischen Grundsatz zuwider läuft. In diesem Fall ist es unwandelbare Pflicht für den Willen, die Foderung der Natur dem Ausspruch der Vernunft nachzusetzen, da Naturgesetze nur bedingungsweise, Vernunftgesetze aber schlechterdings und unbedingt verbinden.

Aber die Natur behauptet mit Nachdruck ihre Rechte, und da sie niemals willkührlich fodert, so nimmt sie, unbefriedigt, auch keine Foderung zurück. Weil von der ersten Ursache an, wodurch sie in Bewegung gebracht wird, bis zu dem Willen, wo ihre Gesetzgebung aufhört, alles in ihr streng nothwendig ist, so kann sie rückwärts nicht nachgeben, sondern muss vorwärts gegen den Willen drängen, bey dem die Befriedigung ihres Bedürfnisses steht. Zuweilen scheint es

zwar, als ob ſie ſich ihren Weg verkürzte, und, ohne zuvor ihr Geſuch vor den Willen zu bringen, unmittelbare Kauſalität für die Handlung hätte, durch die ihrem Bedürfniſse abgeholfen wird. In einem ſolchen Falle, wo der Menſch dem Triebe nicht bloſs freyen Lauf ließse, ſondern wo der Trieb dieſen Lauf ſelbſt nähme, würde der Menſch auch nur Thier ſeyn; aber es iſt ſehr zu zweifeln, ob dieſes jemals ſein Fall ſeyn kann, und wenn er es wirklich wäre, ob dieſe blinde Macht ſeines Triebes nicht ein Verbrechen ſeines Willens iſt.

Das Begehrungsvermögen dringt alſo auf Befriedigung, und der Wille wird aufgefodert, ihm dieſe zu verſchaffen. Aber der Wille ſoll ſeine Beſtimmungsgründe von der Vernunft empfangen, und nur nach demjenigen, was dieſe erlaubt oder vorſchreibt, ſeine Entſchlieſsung faſſen. Wendet ſich nun der Wille wirklich an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, ſo handelt er ſittlich;

entſcheidet er aber unmittelbar, ſo handelt er ſinnlich *).

So oft alſo die Natur eine Foderung macht, und den Willen durch die blinde Gewalt des Affekts überraſchen will, kommt es dieſem zu, ihr ſo lange Stillſtand zu gebieten, bis die Vernunft geſprochen hat. Ob der Ausſpruch der Vernunft für oder gegen das Intereſſe der Sinnlichkeit ausfallen werde, das iſt, was er jetzt noch nicht wiſſen kann; eben deswegen aber muſs er dieſes Verfahren in jedem Affekt ohne Unterſchied beobachten, und der Natur, in jedem Falle, wo ſie der anfangende Theil iſt, die unmittelbare Kauſalität verſagen. Dadurch allein, daſs er die Gewalt der Begierde bricht, die mit

*) Man darf aber dieſe Anfrage des Willens bey der Vernunft nicht mit derjenigen verwechſeln, wo ſie über die Mittel zu Befriedigung einer Begierde erkennen ſoll. Hier iſt nicht davon die Rede, wie die Befriedigung zu erlangen, ſondern ob ſie zu geſtatten iſt. Nur das letzte gehört ins Gebiet der Moralität; das erſte gehört zur Klugheit.

Vorschnelligkeit ihrer Befriedigung zueilt, und die Instanz des Willens lieber ganz vorbeygehen möchte, zeigt der Mensch seine Selbstständigkeit, und beweist sich als ein moralisches Wesen, welches nie blofs begehren oder blofs verabscheuen, sondern seine Verabscheuung und Begierde jederzeit *wollen* mufs.

Aber schon die blofse Anfrage bey der Vernunft ist eine Beeinträchtigung der Natur, die in ihrer eigenen Sache kompetente Richterin ist, und ihre Aussprüche keiner neuen und auswärtigen Instanz unterworfen sehen will. Jener Willensakt, der die Angelegenheit des Begehrungsvermögens vor das sittliche Forum bringt, ist also im eigentlichen Sinn *naturwidrig*, weil er das Nothwendige wieder zufällig macht, und Gesetzen der Vernunft die Entscheidung in einer Sache anheimstellt, wo nur Gesetze der Natur sprechen können, und auch wirklich gesprochen haben. Denn so wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetz-

gebung darauf Rückſicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entſcheidungen aufnehmen möchte, eben ſo wenig richtet ſich die Natur in ihrer Geſetzgebung darnach, wie ſie es einer reinen Vernunft recht machen möchte. In jeder von beyden gilt eine andre Nothwendigkeit; die aber keine ſeyn würde, wenn es der einen erlaubt wäre, willkührliche Veränderungen in der andern zu treffen. Daher kann auch der tapferſte Geiſt bey allem Widerſtande, den er gegen die Sinnlichkeit ausübt, nicht die Empfindung ſelbſt, nicht die Begierde ſelbſt unterdrücken, ſondern ihr bloſs den Einfluſs auf ſeine Willensbeſtimmungen verweigern; entwaffnen kann er den Trieb durch moraliſche Mittel, aber nur durch natürliche ihn beſänftigen. Er kann durch ſeine ſelbſtſtändige Kraft zwar verhindern, daſs Naturgeſetze für ſeinen Willen nicht zwingend werden, aber an dieſen Geſetzen ſelbſt kann er ſchlechterdings nichts verändern.

In Affekten alſo, wo die Natur (der Trieb) zuerſt handelt und den Willen

entweder ganz zu umgehen oder ihn gewaltſam auf ihre Seite zu ziehen ſtrebt, kann ſich die Sittlichkeit des Charakters nicht anders, als durch Widerſtand offenbaren, und daſs der Trieb die Freyheit des Willens nicht einſchränke, nur durch Einſchränkung des Triebes verhindern." Übereinſtimmung mit dem Vernunftgeſetz iſt alſo im Affekte nicht anders möglich, als durch einen Widerſpruch mit den Foderungen der Natur. Und da die Natur ihre Foderungen, aus ſittlichen Gründen, nie zurücknimmt, folglich auf ihrer Seite alles ſich gleich bleibt, wie auch der Wille ſich in Anſehung ihrer verhalten mag, ſo iſt hier keine Zuſammenſtimmung zwiſchen Neigung und Pflicht, zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit möglich, ſo kann der Menſch hier nicht mit ſeiner ganzen harmonirenden Natur, ſondern ausſchlieſsungsweiſe nur mit ſeiner vernünftigen handeln. Er handelt alſo in dieſen Fällen auch nicht moraliſch ſchön, weil an der Schönheit der Handlung auch die Neigung nothwen-

dig Theil nehmen mufs, die hier vielmehr widerftreitet. Er handelt aber moralifch grofs, weil alles das, und das allein grofs ift, was von einer Überlegenheit des höhern Vermögens über das finnliche Zeugnifs gibt.

Die fchöne Seele mufs fich alfo im Affekt in eine erhabene verwandeln, und das ift der untrügliche Probierftein, wodurch man fie von dem guten Herzen oder der Temperamentstugend unterfcheiden kann. Ift bey einem Menfchen die Neigung nur darum auf Seiten der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit fich glücklicherweife auf Seiten der Neigung befindet, fo wird der Naturtrieb im Affekt eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben, und, wo ein Opfer nöthig ift, fo wird es die Sittlichkeit und nicht die Sinnlichkeit bringen. War es hingegen die Vernunft felbft, die, wie bey einem fchönen Charakter der Fall ift, die Neigungen in Pflicht nahm, und der Sinnlichkeit das

Steuer

Steuer nur anvertraute, ſo wird ſie es in demſelben Moment zurücknehmen, als der Trieb ſeine Vollmacht miſsbrauchen will. Die Temperamentstugend ſinkt alſo im Affekt zum bloſsen Naturprodukt herab; die ſchöne Seele geht ins heroiſche über, und erhebt ſich zur reinen Intelligenz.

Beherrſchung der Triebe durch die moraliſche Kraft iſt Geiſtesfreiheit, und Würde heiſst ihr Ausdruck in der Erſcheinung.

Streng genommen iſt die moraliſche Kraft im Menſchen keiner Darſtellung fähig, da das Überſinnliche nie verſinnlicht werden kann. Aber mittelbar kann ſie durch ſinnliche Zeichen dem Verſtande vorgeſtellt werden, wie bey der Würde der menſchlichen Bildung wirklich der Fall iſt.

Der aufgeregte Naturtrieb wird eben ſo, wie das Herz in ſeinen moraliſchen Rührungen, von Bewegungen im Körper begleitet, die theils dem Willen zuvoreilen, theils, als bloſs ſympathetiſche, ſei-

ner Herrſchaft gar nicht unterworfen ſind. Denn da weder Empfindung, noch Begierde und Verabſcheuung, in der Willkühr des Menſchen liegen, ſo kann er denjenigen Bewegungen, welche damit unmittelbar zuſammenhängen, nicht zu gebieten haben. Aber der Trieb bleibt nicht bey der bloſsen Begierde ſtehen; vorſchnell und dringend ſtrebt er ſein Objekt zu verwirklichen, und wird, wenn ihm von dem ſelbſtſtändigen Geiſte nicht nachdrücklich widerſtanden wird, ſelbſt ſolche Handlungen anticipiren, worüber der Wille allein zu ſagen haben ſoll. Denn der Erhaltungstrieb ringt ohne Unterlaſs nach der geſetzgebenden Gewalt im Gebiete des Willens, und ſein Beſtreben iſt, eben ſo ungebunden über den Menſchen, wie über das Thier, zu ſchalten.

Man findet alſo Bewegungen von zweyerley Art und Urſprung in jedem Affekte, den der Erhaltungstrieb in dem Menſchen entzündet; erſtlich ſolche, welche un-

mittelbar von der Empfindung ausgehen, und daher ganz unwillkührlich sind; zweitens solche, welche der Art nach willkührlich seyn sollten und könnten, die aber der blinde Naturtrieb der Freyheit abgewinnt. Die ersten beziehen sich auf den Affekt selbst, und sind daher nothwendig mit demselben verbunden; die zweyten entsprechen mehr der Ursache und dem Gegenstande des Affekts, daher sie auch zufällig und veränderlich sind, und nicht für untrügliche Zeichen desselben gelten können. Weil aber beyde, sobald das Objekt bestimmt ist, dem Naturtriebe gleich nothwendig sind, so gehören auch beyde dazu, um den Ausdruck des Affekts zu einem vollständigen und übereinstimmenden Ganzen zu machen *).

*) Findet man nur die Bewegungen der zweyten Art, ohne die der erstern, so zeigt sich dieses an, dass die Person den Affekt will, und die Natur ihn verweigert. Findet man die Bewegungen der erstern Art, ohne die der zweyten, so beweist diess, dass die Natur in den Affekt

Wenn nun der Wille Selbſtſtändigkeit genug beſitzt, dem vorgreifenden Naturtriebe Schranken zu ſetzen, und gegen die ungeſtüme Macht deſſelben ſeine Gerechtſame zu behaupten, ſo bleiben zwar alle jene Erſcheinungen in Kraft, die der aufgeregte Naturtrieb in ſeinem eigenen Gebiet bewirkte, aber alle diejenigen werden fehlen, die er in einer fremden Gerichtsbarkeit eigenmächtig hatte an ſich reiſsen wollen. Die Erſcheinungen ſtimmen alſo nicht mehr überein, aber eben in ihrem Widerſpruch liegt der Ausdruck der moraliſchen Kraft.

Geſetzt, wir erblicken an einem Menſchen Zeichen des quaalvolleſten Affekts aus der Klaſſe jener erſten ganz unwillkührlichen Bewegungen. Aber indem

* wirklich verſetzt iſt, aber die Perſon ihn verbietet. Den erſten Fall ſieht man alle Tage bey affektirten Perſonen und ſchlechten Komödianten; den zweyten Fall deſto ſeltener und nur bey ſtarken Gemüthern.

ſeine Adern auflaufen, ſeine Muskel krampfhaft angeſpannt werden, ſeine Stimme erſtickt, ſeine Bruſt emporgetrieben, ſein Unterleib einwärts gepreſst iſt, ſind ſeine willkührlichen Bewegungen ſanft, ſeine Geſichtszüge frey, und es iſt heiter um Aug und Stirne. Wäre der Menſch bloſs ein Sinnenweſen, ſo würden alle ſeine Züge, da ſie dieſelbe gemeinſchaftliche Quelle hätten, miteinander übereinſtimmend ſeyn, und alſo in dem gegenwärtigen Fall alle ohne Unterſchied Leiden ausdrücken müſſen. Da aber Züge der Ruhe unter die Züge des Schmerzens gemiſcht ſind, einerley Urſache aber nicht entgegengeſetzte Wirkungen haben kann, ſo beweiſt dieſer Widerſpruch der Züge das Daſeyn und den Einfluſs einer Kraft, die von dem Leiden unabhängig, und den Eindrücken überlegen iſt, unter denen wir das Sinnliche erliegen ſehen. Und auf dieſe Art nun wird die **Ruhe im Leiden**, als worinn die Würde eigentlich beſteht, obgleich nur mittelbar durch einen Vernunftſchluſs, Darſtellung der

Intelligenz im Menfchen und Ausdruck feiner moralifchen Freyheit *).

Aber nicht blofs beym Leiden im engern Sinn, wo diefes Wort nur fchmerzhafte Rührungen bedeutet, fondern überhaupt bey jedem ftarken Intereffe des Begehrungsvermögens mufs der Geift feine Freyheit beweifen, alfo Würde der Ausdruck feyn. Der angenehme Affekt erfodert fie nicht weniger als der peinliche, weil die Natur in beyden Fällen gern den Meifter fpielen möchte, und von dem Willen gezügelt werden foll. Die Würde bezieht fich auf die Form und nicht auf den Inhalt des Affekts, daher es gefchehen kann, dafs oft, dem Inhalt nach, lobenswürdige Affekte, wenn der Menfch fich ihnen blindlings überläfst, aus Mangel der Würde, ins Gemeine und Niedrige fallen; dafs hingegen nicht felten verwerfliche Affekte fich fogar dem Erhabe-

*) In einer Unterfuchung über Pathetifche Darftellungen ift im 3ten Stück der Thalia umftändlicher davon gehandelt worden.

nen nähern, sobald sie nur in ihrer Form Herrschaft des Geistes über seine Empfindungen zeigen.

Bey der Würde also führt sich der Geist in dem Körper als Herrscher auf, denn hier hat er seine Selbstständigkeit gegen den gebieterischen Trieb zu behaupten, der ohne ihn zu Handlungen schreitet, und sich seinem Joch gern entziehen möchte. Bey der Anmuth hingegen regiert er mit Liberalität, weil er es hier ist, der die Natur in Handlung setzt, und keinen Widerstand zu besiegen findet. Nachsicht verdient aber nur der Gehorsam, und Strenge kann nur die Widersetzung rechtfertigen.

Anmuth liegt also in der Freyheit der willkührlichen Bewegungen; Würde in der Beherrschung der unwillkührlichen. Die Anmuth läſst der Natur da, wo sie die Befehle des Geistes ausrichtet, einen Schein von Freywilligkeit; die Würde hingegen unterwirft sie da, wo sie herrschen will, dem Geist. Ueberall, wo der Trieb an-

fängt zu handeln, und ſich herausnimmt, in das Amt des Willens zu greifen, da darf der Wille keine Indulgenz, ſondern muſs durch den nachdrücklichſten Widerſtand ſeine Selbſtſtändigkeit (Avtonomie) beweiſen. Wo hingegen der Wille anfängt, und die Sinnlichkeit ihm folgt, da darf er keine Strenge, ſondern muſs Indulgenz beweiſen. Dieſs iſt mit wenigen Worten das Geſetz für das Verhältniſs beyder Naturen im Menſchen, ſo wie es in der Erſcheinung ſich darſtellet.

Würde wird daher mehr im Leiden (παθός); Anmuth mehr im Betragen (ηθος) gefodert und gezeigt; denn nur im Leiden kann ſich die Freyheit des Gemüths, und nur im Handeln die Freyheit des Körpers offenbaren.

Da die Würde ein Ausdruck des Widerſtandes iſt, den der ſelbſtſtändige Geiſt dem Naturtriebe leiſtet, dieſer alſo als eine Gewalt muſs angeſehen werden, welche Widerſtand nöthig macht, ſo iſt ſie da, wo keine ſolche Gewalt zu bekämpfen

ift, lächerlich, und wo keine mehr zu bekämpfen feyn follte, verächtlich. Man lacht über den Komödianten, (wefs Standes und Würden er auch fey,) der auch bey gleichgültigen Verrichtungen eine gewiffe Dignität affektirt. Man verachtet die kleine Seele, die fich für die Ausübung einer gemeinen Pflicht, die oft nur Unterlaffung einer Niederträchtigkeit ift, mit Würde bezahlt macht.

Überhaupt ift es nicht eigentlich Würde, fondern Anmuth, was man von der Tugend fodert. Die Würde giebt fich bey der Tugend von felbft, die fchon ihrem Inhalt nach Herrfchaft des Menfchen über feine Triebe vorausfetzt. Weit eher wird fich bey Ausübung fittlicher Pflichten die Sinnlichkeit in einem Zuftand des Zwangs und der Unterdrückung befinden, da befonders, wo fie ein fchmerzhaftes Opfer bringt. Da aber das Ideal vollkommener Menfchheit keinen Widerftreit, fondern Zufammenftimmung zwifchen dem Sittlichen und Sinnlichen fodert, fo verträgt

es ſich nicht wohl mit der Würde, die, als ein Ausdruck jenes Widerſtreits zwiſchen beyden, entweder die beſondern Schranken des Subjekts oder die allgemeinen der Menſchheit ſichtbar macht.

Iſt das erſte, und liegt es bloſs an dem Unvermögen des Subjekts, daſs bey einer Handlung Neigung und Pflicht nicht zuſammenſtimmen, ſo wird dieſe Handlung jederzeit ſoviel an ſittlicher Schätzung verlieren, als ſich Kampf in ihre Ausübung, alſo Würde in ihren Vortrag miſcht. Denn unſer moraliſches Urtheil bringt jedes Individuum unter den Maaſsſtab der Gattung, und dem Menſchen werden keine andre als die Schranken der Menſchheit vergeben.

Iſt aber das zweyte, und kann eine Handlung der Pflicht mit den Foderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menſchlichen Natur aufzuheben, ſo iſt der Widerſtand der Neigung nothwendig, und es iſt bloſs der Anblick des Kampfes, der uns von der Möglichkeit des Sieges überführen

kann. Wir erwarten hier alſo einen Ausdruck des Widerſtreits in der Erſcheinung, und werden uns nie überreden laſſen, da an eine Tugend zu glauben, wo wir nicht einmal Menſchheit ſehen. Wo alſo die ſittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das ſinnliche nothwendig leiden macht, da iſt Ernſt und kein Spiel, da würde uns die Leichtigkeit in der Ausübung vielmehr empören als befriedigen; da kann alſo nicht Anmuth, ſondern Würde der Ausdruck ſeyn. Überhaupt gilt hier das Geſetz, daſs der Menſch alles mit Anmuth thun müſſe, was er innerhalb ſeiner Menſchheit verrichten kann, und alles mit Würde, welches zu verrichten er über ſeine Menſchheit hinaus gehen muſs.

So wie wir Anmuth von der Tugend fodern, ſo fodern wir Würde von der Neigung. Der Neigung iſt die Anmuth ſo natürlich, als der Tugend die Würde, da ſie ſchon ihrem Inhalt nach ſinnlich, der Naturfreyheit günſtig, und aller An-

ſpannung feind iſt. Auch dem rohen Menſchen fehlt es nicht an einem gewiſſen Grade von Anmuth, wenn ihn die Liebe oder ein ähnlicher Affekt beſeelt, und wo findet man mehr Anmuth als bey Kindern, die doch ganz unter ſinnlicher Leitung ſtehen? Weit mehr Gefahr iſt da, daſs die Neigung den Zuſtand des Leidens endlich zum herrſchenden mache, die Selbſtthätigkeit des Geiſtes erſticke, und eine allgemeine Erſchlaffung herbeyführe. Um ſich alſo bey einem edeln Gefühl in Achtung zu ſetzen, die ihr nur allein ein ſittlicher Urſprung verſchaffen kann, muſs die Neigung ſich jederzeit mit Würde verbinden. Daher fodert der Liebende Würde von dem Gegenſtand ſeiner Leidenſchaft. Würde allein iſt ihm Bürge, daſs nicht das Bedürfniſs zu ihm nöthigte, ſondern daſs die Freyheit ihn wählte — daſs man ihn nicht als Sache begehrt, ſondern als Perſon hochſchätzt.

Man fodert Anmuth von dem, der verpflichtet, und Würde von dem, der

verpflichtet wird. Der erste soll, um sich eines kränkenden Vortheils über den andern zu begeben, die Handlung seines uninteressirten Entschlusses durch den Antheil, den er die Neigung daran nehmen läfst, zu einer *affektionirten* Handlung heruntersetzen, und sich dadurch den Schein des gewinnenden Theiles geben. Der andre soll, um durch die Abhängigkeit, in die er tritt, die Menschheit (deren heiliges Palladium Freyheit ist) nicht in seiner Person zu entehren, das blofse *Zufahren* des Triebes zu einer Handlung seines Willens erheben, und auf diese Art, indem er eine Gunst empfängt, eine erzeigen.

Man mufs einen Fehler mit Anmuth rügen, und mit Würde bekennen. Kehrt man es um, so wird es das Ansehen haben, als ob der eine Theil seinen Vortheil zu sehr, der andre seinen Nachtheil zu wenig empfände.

Will der Starke geliebt seyn, so mag er seine Überlegenheit durch Grazie mildern. Will der Schwache geachtet seyn,

so mag er seiner Ohnmacht durch Würde aufhelfen. Man ist sonst der Meinung, daſs auf den Thron Würde gehöre, und bekanntlich lieben die, welche darauf sitzen, in ihren Räthen, Beichtvätern und Parlamenten — die Anmuth. Aber was in einem politischen Reiche gut und löblich seyn mag, ist es nicht immer in einem Reiche des Geschmacks. In dieses Reich tritt auch der König — sobald er von seinem Throne herabsteigt, (denn Throne haben ihre Privilegien,) und auch der kriechende Höfling begiebt sich unter seine heilige Freyheit, sobald er sich zum Menschen aufrichtet. Alsdann aber möchte Ersterm zu rathen seyn, mit dem Überfluſs des andern seinen Mangel zu ersetzen, und ihm soviel an Würde abzugeben, als er selbst an Grazie nöthig hat.

Da Würde und Anmuth ihre verschiedenen Gebiete haben, worinn sie sich äuſsern, so schlieſsen sie einander in derselben Person, ja in demselben Zustand einer Person nicht aus; vielmehr ist es nur

die Anmuth, von der die Würde ihre Beglaubigung, und nur die Würde, von der die Anmuth ihren Werth empfängt.

Würde allein beweiſt zwar überall, wo wir ſie antreffen, eine gewiſſe Einſchränkung der Begierden und Neigungen. Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) ſey, was wir für Beherrſchung halten, und ob es wirklich moraliſche Selbſtthätigkeit und nicht vielmehr Übergewicht eines andern Affektes, alſo abſichtliche Anſpannung ſey, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die damit verbundene Anmuth auſser Zweifel ſetzen. Die Anmuth nehmlich zeugt von einem ruhigen, in ſich harmoniſchen Gemüth, und von einem empfindenden Herzen.

Eben ſo beweiſt auch die Anmuth ſchon für ſich allein eine Empfänglichkeit des Gefühlvermögens, und eine Übereinſtimmung der Empfindungen. Daſs es aber nicht Schlaffheit des Geiſtes ſey, was dem Sinn ſo viel Freyheit läſst, und das Herz jedem

Eindruck öffnet, und dafs es das Sittliche fey, was die Empfindungen in diese Übereinftimmung brachte, das kann uns wiederum nur die damit verbundne Würde verbürgen. In der Würde nehmlich legitimirt fich das Subjekt als eine felbftftändige Kraft; und indem der Wille die Licenz der unwillkührlichen Bewegungen bändigt, giebt er zu erkennen, dafs er die Freyheit der willkührlichen blofs zuläfst.

Sind Anmuth und Würde, jene noch durch architektonifche Schönheit, diefe durch Kraft unterftützt, in derfelben Perfon vereinigt, fo ift der Ausdruck der Menfchheit in ihr vollendet, und fie fteht da, gerechtfertigt in der Geifterwelt, und freygefprochen in der Erfcheinung. Beyde Gefetzgebungen berühren einander hier fo nahe, dafs ihre Grenzen zufammenfliefsen. Mit gemildertem Glanze fteigt in dem Lächeln des Mundes, in dem fanftbelebten Blick, in der heitern Stirne die Vernunftfreyheit auf, und mit erhabe-

nem

nem Abſchied geht die Naturnothwendigkeit in der edeln Majeſtät des Angeſichts unter. Nach dieſem Ideal menſchlicher Schönheit ſind die Antiken gebildet, und man erkennt es in der göttlichen Geſtalt einer Niobe, im belvederiſchen Apoll, in dem borgheſiſchen geflügelten Genius, und in der Muſe des Barberiniſchen Pallaſtes *).

*) Mit dem feinen und groſsen Sinn, der ihm eigen iſt, hat Winkelmann (Geſchichte der Kunſt. Erſter Theil. S. 480 folg. Wiener Ausgabe) dieſe hohe Schönheit, welche aus der Verbindung der Grazie mit der Würde hervorgeht, aufgefaſst und beſchrieben. Aber was er vereinigt fand, nahm und gab er auch nur für Eines, und er blieb bey dem ſtehen, was der bloſse Sinn ihn lehrte, ohne zu unterſuchen, ob es nicht vielleicht noch zu ſcheiden ſey. Er verwirrt den Begriff der Grazie, da er Züge, die offenbar nur der Würde zukommen, in dieſen Begriff mit aufnimmt. Grazie und Würde ſind aber weſentlich verſchieden, und man thut unrecht, das zu einer Eigenſchaft der Grazie zu machen, was vielmehr eine Einſchränkung derſelben iſt. Was Winkelmann die hohe, himmliſche Grazie nennt, iſt nichts anders, als Schönheit und Grazie mit überwiegender Würde. „Die himmliſche „Grazie, ſagt er, ſcheint ſich allgenügſam, und bie-

Wo ſich Grazie und Würde vereinigen, da werden wir abwechſelnd angezogen und zurückgeſtoſsen; angezogen als Geiſter, zurückgeſtoſsen als ſinnliche Naturen.

In der Würde nehmlich wird uns ein Beyſpiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche vorgehalten, welchem nachzuahmen für uns Geſetz, zugleich

„tet ſich nicht an, ſondern will geſucht werden; „ſie iſt zu erhaben, um ſich ſehr ſinnlich zu machen. „Sie verſchlieſst in ſich die Bewegungen der „Seele, und nähert ſich der ſeligen Stille der „göttlichen Natur. — Durch ſie, ſagt er an ei„nem andern Ort, wagte ſich der Künſtler der „Niobe in das Reich unkörperlicher Ideen, und „erreichte das Geheimniſs, die Todesangſt „mit der höchſten Schönheit zu ver„binden," (es würde ſchwer ſeyn, hierinn einen Sinn zu finden, wenn es nicht augenſcheinlich wäre, daſs hier nur die Würde gemeynt iſt) „er wurde ein Schöpfer reiner Geiſter, die kei„ne Begierden der Sinne erwecken, denn ſie „ſcheinen nicht zur Leidenſchaft gebildet zu „ſeyn, ſondern dieſelbe nur angenommen zu „haben." — Anderswo heiſst es „die Seele äuſ„ſerte ſich nur unter einer ſtillen Fläche des „Waſſers, und trat niemals mit Ungeſtüm her„vor. In Vorſtellung des Leidens bleibt die „gröſste Pein verſchloſſen, und die Freude

aber für unser physisches Vermögen übersteigend ist. Der Widerstreit zwischen dem Bedürfniss der Natur und der Foderung des Gesetzes, deren Gültigkeit wir doch eingestehen, spannt die Sinnlichkeit an, und erweckt das Gefühl, welches Achtung genannt wird, und von der Würde unzertrennlich ist.

"schwebet wie eine sanfte Luft, die kaum die "Blätter rühret, auf dem Gesicht einer Leu-"kothea."

Alle diese Züge kommen der Würde und nicht der Grazie zu, denn die Grazie verschliesst sich nicht, sondern kommt entgegen, die Grazie macht sich sinnlich, und ist auch nicht erhaben sondern schön. Aber die Würde ist es, was die Natur in ihren Aeusserungen zurückhält, und den Zügen, auch in der Todesangst und in dem bittersten Leiden eines Laokoon, Ruhe gebietet.

Home verfällt in denselben Fehler, was aber bey diesem Schriftsteller weniger zu verwundern ist. Auch er nimmt Züge der Würde in die Grazie mit auf, ob er gleich Anmuth und Würde ausdrücklich von einander unterscheidet. Seine Beobachtungen sind gewöhnlich richtig, und die nächsten Regeln, die er sich daraus bildet, wahr; aber weiter darf man ihm auch nicht folgen. Grundsätze d. Krit. II. Theil. Anmuth und Würde.

In der Anmuth hingegen, wie in der Schönheit überhaupt, sieht die Vernunft ihre Foderung in der Sinnlichkeit erfüllt, und überraschend tritt ihr eine ihrer Ideen in der Erscheinung entgegen. Diese unerwartete Zusammenstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Nothwendigen der Vernunft, erweckt ein Gefühl frohen Beyfalls, (Wohlgefallen) welches auflösend für den Sinn, für den Geist aber belebend und beschäftigend ist, und eine Anziehung des sinnlichen Objekts muss erfolgen. Diese Anziehung nennen wir Wohlwollen — Liebe; ein Gefühl, das von Anmuth und Schönheit unzertrennlich ist.

Bey dem Reiz (nicht dem Liebreiz, sondern dem Wollustreiz, stimulus,) wird dem Sinn ein sinnlicher Stoff vorgehalten, der ihm Entledigung von einem Bedürfniss, d. i. Lust verspricht. Der Sinn ist also bestrebt, sich mit dem Sinnlichen zu vereinbaren, und Begierde entsteht; ein Gefühl, das anspannend für den Sinn, für den Geist hingegen erschlaffend ist.

Von der Achtung, kann man ſagen, ſie beugt ſich vor ihrem Gegenſtande; von der Liebe, ſie neigt ſich zu dem ihrigen; von der Begierde, ſie ſtürzt auf den ihrigen. Bey der Achtung iſt das Objekt die Vernunft und das Subjekt die ſinnliche Natur *). Bey der Liebe iſt das Objekt ſinnlich, und das Subjekt die moraliſche Natur. Bey der Begierde ſind Objekt und Subjekt ſinnlich.

Die Liebe allein iſt alſo eine freye Empfindung, denn ihre reine Quelle ſtrömt

*) Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechſeln. Achtung (nach ihrem reinen Begriff) geht nur auf das Verhältniſs der ſinnlichen Natur zu den Foderungen reiner praktiſcher Vernunft überhaupt, ohne Rückſicht auf eine wirkliche Erfüllung. „Das Gefühl der Unangemeſſenheit zu Erreichung einer Idee, die für uns Geſetz iſt, heiſst Achtung“ (Kants Kr. d. Urtheilskraft). Daher iſt Achtung keine angenehme, eher drückende Empfindung. Sie iſt ein Gefühl des Abſtandes des empiriſchen Willens von dem reinen. – Es kann daher auch nicht befremdlich ſeyn, daſs ich die ſinnliche Natur zum Subjekt der Achtung mache, obgleich dieſe nur auf reine Vernunft geht; denn

hervor aus dem Sitz der Freyheit, aus unſrer göttlichen Natur. Es iſt hier nicht das Kleine und Niedrige, was ſich mit dem Groſsen und Hohen miſst, nicht der Sinn, der an dem Vernunftgeſetz ſchwindelnd hinaufſieht; es iſt das abſolut Groſse ſelbſt, was in der Anmuth und Schönheit ſich nachgeahmt und in der Sittlichkeit ſich befriedigt findet, es iſt der Geſetzgeber ſelbſt, der Gott in uns, der mit ſeinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt ſpielt. Daher iſt das Gemüth aufgelöſt in der Liebe, da es angeſpannt iſt in

die Unangemeſſenheit zu Erreichung des Geſetzes kann nur in der Sinnlichkeit liegen.

Hochachtung hingegen geht ſchon auf die wirkliche Erfüllung des Geſetzes, und wird nicht für das Geſetz, ſondern für die Perſon, die demſelben gemäſs handelt, empfunden. Daher hat ſie etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Geſetzes Vernunftweſen erfreuen muſs. Achtung iſt Zwang, Hochachtung ſchon ein freyeres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingredienz der Hochachtung ausmacht. Achten muſs auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müſste er aufhören, ein Nichtswürdiger zu ſeyn.

der Achtung; denn hier ist nichts, das ihm Schranken setzte, da das absolut grosse nichts über sich hat, und die Sinnlichkeit, von der hier allein die Einschränkung kommen könnte, in der Anmuth und Schönheit mit den Ideen des Geistes zusammenstimmt. Liebe ist ein Herabsteigen, da die Achtung ein Hinaufklimmen ist. Daher kann der Schlimme nichts lieben, ob er gleich vieles achten muss; daher kann der Gute wenig achten, was er nicht zugleich mit Liebe umfienge. Der reine Geist kann nur lieben, nicht achten; der Sinn kann nur achten, aber nicht lieben.

Wenn der schuldbewusste Mensch in ewiger Furcht schwebt, dem Gesetzgeber in ihm selbst, in der Sinnenwelt zu begegnen, und in allem, was gross und schön und treflich ist, seinen Feind erblickt, so kennt die schöne Seele kein süsseres Glück, als das Heilige in sich ausser sich nachgeahmt oder verwirklicht zu sehen, und in der Sinnenwelt ihren

unſterblichen Freund zu umarmen. Liebe iſt zugleich das Groſsmüthigſte und das Selbſtſüchtigſte in der Natur; das erſte: denn ſie empfängt von ihrem Gegenſtande nichts, ſondern giebt ihm alles, da der reine Geiſt nur geben, nicht empfangen kann; das zweyte: denn es iſt immer nur ihr eigenes Selbſt, was ſie in ihrem Gegenſtande ſucht und ſchätzet.

Aber eben darum, weil der Liebende von dem Geliebten nur empfängt, was er ihm ſelber gab, ſo begegnet es ihm öfters, daſs er ihm giebt, was er nicht von ihm empfieng. Der äuſsre Sinn glaubt zu ſehen, was nur der innere anſchaut, der feurige Wunſch wird zum Glauben und der eigne Überfluſs des Liebenden verbirgt die Armuth des Geliebten. Daher iſt die Liebe ſo leicht der Täuſchung ausgeſetzt, was der Achtung und Begierde ſelten begegnet. So lange der innre Sinn den äuſsern exaltirt, ſo lange dauert auch die ſelige Bezauberung der platoniſchen Liebe, der zur Wonne der Unſterblichen,

nur die Dauer fehlt. Sobald aber der innere Sinn dem äuſsern ſ e i n e Anſchauungen nicht mehr unterſchiebt, ſo tritt der äuſsere wieder in ſeine Rechte und fodert, was ihm zukommt, S t o f f. Das Feuer, welches die himmliſche Venus entzündete, wird von der irrdiſchen benutzt, und der Naturtrieb rächt ſeine lange Vernachläſſigung nicht ſelten durch eine deſto unumſchränktere Herrſchaft. Da der Sinn nie getäuſcht wird, ſo macht er dieſen Vortheil mit grobem Übermuth gegen ſeinen edleren Nebenbuhler geltend, und iſt kühn genug zu behaupten, daſs er gehalten habe, was die Begeiſterung ſchuldig blieb.

Die Würde hindert, daſs die Liebe nicht zur Begierde wird. Die Anmuth verhütet, daſs die Achtung nicht Furcht wird.

Wahre Schönheit, wahre Anmuth ſoll niemals Begierde erregen. Wo dieſe ſich einmiſcht, da muſs es entweder dem Gegenſtand an Würde, oder dem Betrachter an Sittlichkeit der Empfindungen mangeln.

Wahre Gröſse ſoll niemals Furcht erregen. Wo dieſe eintritt, da kann man gewiſs ſeyn, daſs es entweder dem Gegenſtand an Geſchmack und an Grazie, oder dem Betrachter an einem günſtigen Zeugniſs ſeines Gewiſſens fehlt.

Reiz, Anmuth und Grazie werden zwar gewöhnlich als gleichbedeutend gebraucht; ſie ſind es aber nicht, oder ſollten es doch nicht ſeyn, da der Begriff den ſie ausdrücken, mehrerer Beſtimmungen fähig iſt, die eine verſchiedene Bezeichnung verdienen.

Es giebt eine belebende und eine beruhigende Grazie. Die erſte grenzt an den Sinnenreiz, und das Wohlgefallen an derſelben kann, wenn es nicht durch Würde zurückgehalten wird, leicht in Verlangen ausarten. Dieſe kann Reiz genannt werden. Ein abgeſpannter Menſch kann ſich nicht durch innre Kraft in Bewegung ſetzen, ſondern muſs Stoff von auſſen empfangen, und durch leichte Übungen der Phantaſie, und ſchnelle Übergänge vom Empfinden zum Handeln

ſeine verlorene Schnellkraft wieder herzuſtellen ſuchen. Dieſes erlangt er im Umgang mit einer reizenden Perſon, die das ſtagnirende Meer ſeiner Einbildungskraft durch Geſpräch und Anblick in Schwung bringt.

Die beruhigende Grazie gränzt näher an die Würde, da ſie ſich durch Mäſsigung unruhiger Bewegungen äuſsert. Zu ihr wendet ſich der angeſpannte Menſch, und der wilde Sturm des Gemüths löſt ſich auf an ihrem friedeathmenden Buſen. Dieſe kann Anmuth genannt werden. Mit dem Reize verbindet ſich gern der lachende Scherz und der Stachel des Spotts; mit der Anmuth das Mitleid und die Liebe. Der entnervte Soliman ſchmachtet zulezt in den Ketten einer Roxelane, wenn ſich der brauſende Geiſt eines Othello an der ſanften Bruſt einer Desdemona zur Ruhe wiegt.

Auch die Würde hat ihre verſchiedenen Abſtuffungen, und wird da, wo ſie ſich

der Anmuth und Schönheit nähert, zum Edeln, und wo sie an das Furchtbare gränzt, zur Hoheit.

Der höchste Grad der Anmuth ist das Bezaubernde; der höchste Grad der Würde die Majestät. Bey dem Bezaubernden verlieren wir uns gleichsam selbst, und fliessen hinüber in den Gegenstand. Der höchste Genuss der Freyheit gränzt an den völligen Verlust derselben, und die Trunkenheit des Geistes an den Taumel der Sinnenlust. Die Majestät hingegen hält uns ein Gesetz vor, das uns nöthigt, in uns selbst zu schauen. Wir schlagen die Augen vor dem gegenwärtigen Gott zu Boden, vergessen alles ausser uns, und empfinden nichts als die schwere Bürde unsers eigenen Daseyns.

Majestät hat nur das Heilige. Kann ein Mensch uns dieses repräsentiren, so hat er Majestät; und wenn auch unsre Kniee nicht nachfolgen, so wird doch unser Geist vor ihm niederfallen. Aber er richtet sich schnell wieder auf, sobald nur die kleinste Spur menschlicher Schuld

an dem Gegenſtand ſeiner Anbetung ſichtbar wird; denn nichts, was nur vergleichungsweiſe groſs iſt, darf unſern Muth darniederſchlagen.

Die bloſse Macht, ſey ſie auch noch ſo furchtbar und grenzenlos, kann nie Majeſtät verleihen. Macht imponiert nur dem Sinnenweſen, die Majeſtät muſs dem Geiſt ſeine Freyheit nehmen. Ein Menſch, der mir das Todesurtheil ſchreiben kann, hat darum noch keine Majeſtät für mich, ſobald ich ſelbſt nur bin, was ich ſeyn ſoll. Sein Vortheil über mich iſt aus, ſobald ich will. Wer mir aber in ſeiner Perſon den reinen Willen darſtellt, vor dem werde ich mich, wenns möglich iſt, auch noch in künftigen Welten beugen.

Anmuth und Würde ſtehen in einem zu hohen Werth, um die Eitelkeit und Thorheit nicht zur Nachahmung zu reizen. Aber es giebt dazu nur Einen Weg, nehmlich Nachahmung der Geſinnungen, deren Ausdruck ſie ſind. Alles andre iſt Nachäffung, und wird ſich als ſolche durch Übertreibung bald kenntlich machen.

So wie aus der Affektation des Erhabenen Schwulst, aus der Affektation des Edeln das Kostbare entsteht, so wird aus der affektirten Anmuth Ziererey und aus der affektirten Würde steife Feyerlichkeit und Gravität.

Die ächte Anmuth giebt blofs nach und kommt entgegen, die falsche hingegen zerfliefst. Die wahre Anmuth schont blofs die Werkzeuge der willkührlichen Bewegung, und will der Freyheit der Natur nicht unnöthigerweise zu nahe treten; die falsche Anmuth hat gar nicht das Herz, die Werkzeuge des Willens gehörig zu gebrauchen, und um ja nicht ins Harte und Schwerfällige zu fallen, opfert sie lieber etwas von dem Zweck der Bewegung auf, oder sucht ihn durch Umschweife zu erreichen. Wenn der unbehülfliche Tänzer bey einer Menuet soviel Kraft aufwendet, als ob er ein Mühlrad zu ziehen hätte, und mit Händen und Füfsen so scharfe Ecken schneidet, als wenn es hier um eine geo-

metrische Genauigkeit zu thun wäre, so wird der affektirte Tänzer so schwach auftreten, als ob er den Fußboden fürchtete, und mit Händen und Füßsen nichts als Schlangenlinien beschreiben, wenn er auch darüber nicht von der Stelle kommen sollte. Das andre Geschlecht, welches vorzugsweise im Besitze der wahren Anmuth ist, macht sich auch der falschen am meisten schuldig; aber nirgends beleidigt diese mehr, als wo sie der Begierde zum Angel dienet. Aus dem Lächeln der wahren Grazie wird dann die widrigste Grimasse, das schöne Spiel der Augen, so bezaubernd, wenn wahre Empfindung daraus spricht, wird zur Verdrehung, die schmelzend modulirende Stimme, so unwiderstehlich in einem wahren Munde, wird zu einem studirten tremulirenden Klang, und die ganze Musik weiblicher Reizungen zu einer betrüglichen Toilettenkunst.

Wenn man auf Theatern und Ballsälen Gelegenheit hat, die affektirte Anmuth zu beobachten, so kann man oft in den

Kabineten der Minister, und in den Studierzimmern der Gelehrten (auf hohen Schulen besonders) die falsche Würde studiren. Wenn die wahre Würde zufrieden ist, den Affekt an seiner Herrschaft zu hindern, und dem Naturtriebe bloſs da, wo er den Meister spielen will, in den unwillkührlichen Bewegungen, Schranken setzt, so regiert die falsche Würde auch die willkührlichen mit einem eisernen Zepter, unterdrückt die moralischen Bewegungen, die der wahren Würde heilig sind, so gut als die sinnlichen, und löscht das ganze mimische Spiel der Seele in den Gesichtszügen aus. Sie ist nicht bloſs streng gegen die widerstrebende, sondern hart gegen die unterwürfige Natur, und sucht ihre lächerliche Gröſse in Unterjochung, und wo dieſs nicht angehen will, in Verbergung derselben. Nicht anders, als wenn sie allem, was Natur heiſst, einen unversöhnlichen Haſs gelobt hätte, steckt sie den Leib in lange faltigte Gewänder, die den ganzen Gliederbau des Menschen verbergen, beschränkt

ſchränkt den Gebrauch der Glieder durch einen läſtigen Apparat unnützer Zierrath und ſchneidet ſogar die Haare ab, um das Geſchenk der Natur durch ein Machwerk der Kunſt zu erſetzen. Wenn die wahre Würde, die ſich nie der Natur, nur der rohen Natur ſchämt, auch da, wo ſie an ſich hält, noch ſtets frey und offen bleibt, wenn in den Augen Empfindung ſtrahlt, und der heitre ſtille Geiſt auf der beredten Stirne ruht, ſo legt die Gravität die ihrige in Falten, wird verſchloſſen und myſteriös, und bewacht ſorgfältig wie ein Komödiant ihre Züge. Alle ihre Geſichtsmuskeln ſind angeſpannt, aller wahre natürliche Ausdruck verſchwindet, und der ganze Menſch iſt wie ein verſiegelter Brief. Aber die falſche Würde hat nicht immer Unrecht, das mimiſche Spiel ihrer Züge in ſcharfer Zucht zu halten, weil es vielleicht mehr ausſagen könnte, als man laut machen will; eine Vorſicht, welche die wahre Würde freylich nicht nöthig hat. Dieſe wird die Natur nur beherrſchen, nie verbergen; bey der falſchen hingegen

herrscht die Natur nur desto gewaltthätiger innen, indem sie aussen bezwungen ist *).

*) Indessen giebt es auch eine Feyerlichkeit im guten Sinne, wovon die Kunst Gebrauch machen kann. Diese entsteht nicht aus der Anmaſsung, sich wichtig zu machen, sondern sie hat die Absicht, das Gemuth auf etwas wichtiges vorzubereiten. Da wo ein grosser und tiefer Eindruck geschehen soll, und es dem Dichter darum zu thun ist, daſs nichts davon verloren gehe, so stimmt er das Gemüth vorher zum Empfang desselben, entfernt alle Zerstreuungen und setzt die Einbildungskraft in eine Erwartungsvolle Spannung. Dazu ist nun das Feyerliche sehr geschickt, welches in Häufung vieler Anstalten besteht, wovon man den Zweck nicht absieht, und in einer absichtlichen Verzögerung des Fortschritts, da, wo die Ungeduld Eile fodert. In der Musik wird das Feyerliche durch eine langsame gleichförmige Folge starker Töne hervorgebracht; die Stärke erweckt und spannt das Gemüth, die Langsamkeit verzögert die Befriedigung, und die Gleichförmigkeit des Takts läſst die Ungeduld gar kein Ende absehen.

Das Feyerliche unterstützt den Eindruck des grossen und erhabenen nicht wenig, und wird daher bey Religionsgebräuchen und Mysterien mit grossem Erfolg gebraucht. Die Wirkungen der Glocken, der Choralmusik, der Orgel sind bekannt; aber auch für das Auge giebt es ein Feyerliches, nehmlich die Pracht, verbunden mit dem Furchtbaren, wie bey Leichenzeremonien, und bey allen öffentlichen Aufzügen, die eine grosse Stille, und einen langsamen Takt beobachten.

III.

Über die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen.

Der Misbrauch des Schönen und die Anmaſsungen der Einbildungskraft, da, wo ſie nur die ausübende Gewalt beſitzt, auch die geſetzgebende an ſich zu reiſſen, haben ſowohl im Leben als in der Wiſſenſchaft ſo vielen Schaden angerichtet, daſs es von nicht geringer Wichtigkeit iſt, die Grenzen genau zu beſtimmen, die dem Gebrauch ſchöner Formen geſetzt ſind. Dieſe Grenzen liegen ſchon in der Natur des Schönen, und wir dürfen uns bloſs erinnern, wie der Geſchmack

ſeinen Einfluſs äuſsert, um beſtimmen zu können, wie weit er denſelben erſtrecken darf.

Die Wirkungen des Geſchmacks überhaupt genommen ſind, die ſinnlichen und geiſtigen Kräfte des Menſchen in Harmonie zu bringen, und in einem innigen Bündniſs zu vereinigen. Wo alſo ein ſolches inniges Bündniſs zwiſchen der Vernunft und den Sinnen zweckmäſsig und rechtmäſsig iſt, da iſt dem Geſchmack ein Einfluſs zu geſtatten. Giebt es aber Fälle, wo wir, ſey es nun, um einen Zweck zu erreichen, oder ſey es, um einer Pflicht Genüge zu thun, von jedem ſinnlichen Einfluſs frey und als reine Vernunftweſen handeln müſſen, wo alſo das Band zwiſchen dem Geiſt und der Materie augenblicklich aufgehoben werden muſs, da hat der Geſchmack ſeine Grenzen, die er nicht überſchreiten darf, ohne entweder einen Zweck zu vereiteln, oder uns von unſerer Pflicht zu entfernen. Dergleichen Fälle giebt es aber wirklich, und

ſie werden uns ſchon durch unſere Beſtimmung vorgeſchrieben.

Unſere Beſtimmung iſt, uns Erkenntniſſe zu erwerben, und aus Erkenntniſſen zu handeln. Zu beyden gehört eine Fertigkeit, von dem, was der Geiſt thut, die Sinne auszuſchlieſsen, weil bey allem Erkennen vom Empfinden, und bey allem moraliſchen Wollen von der Begierde abſtrahirt werden muſs.

Wenn wir erkennen, ſo verhalten wir uns thätig und unſre Aufmerkſamkeit iſt auf einen Gegenſtand, auf ein Verhältniſs zwiſchen Vorſtellungen und Vorſtellungen gerichtet. Wenn wir empfinden, ſo verhalten wir uns leidend und unſre Aufmerkſamkeit (wenn man es anders ſo nennen kann, was keine bewuſste Handlung des Geiſtes iſt) iſt bloſs auf unſern Zuſtand gerichtet, in ſofern derſelbe durch einen empfangenen Eindruck verändert wird. Da wir nun das Schöne bloſs empfinden und nicht erkennen, ſo merken wir dabey auf kein Verhältniſs deſſelben zu andern Objekten,

ſo beziehen wir die Vorſtellung deſſelben nicht auf andre Vorſtellungen, ſondern auf unſer empfindendes Selbſt. An dem ſchönen Gegenſtand erfahren wir nichts; aber von demſelben erfahren wir eine Veränderung unſers Zuſtands, davon die Empfindung der Ausdruck iſt. Unſer Wiſſen wird alſo durch Urtheile des Geſchmacks nicht erweitert, und keine Erkenntniſs, ſelbſt nicht einmal von der Schönheit wird durch die Empfindung der Schönheit erworben. Wo alſo Erkenntniſs der Zweck iſt, da kann uns der Geſchmack, wenigſtens direkt und unmittelbar keine Dienſte leiſten; vielmehr wird die Erkenntniſs gerade ſo lange ausgeſetzt, als uns die Schönheit beſchäftigt.

Wozu dient denn aber nun, wird man einwenden, eine geſchmackvolle Einkleidung der Begriffe, wenn der Zweck des Vortrags, der doch kein anderer ſeyn kann, als Erkenntniſs hervorzubringen, vielmehr dadurch gehindert als befördert wird?

Zur Überzeugung des Verſtandes kann allerdings die Schönheit der Einkleidung eben ſo wenig beytragen, als das geſchmackvolle Arrangement einer Mahlzeit zur Sättigung der Gäſte, oder die äuſsere Eleganz eines Menſchen zu Beurtheilung ſeines innern Werths. Aber eben ſo, wie dort durch die ſchöne Anordnung der Tafel die Eſsluſt gereizt und hier durch das Empfehlende im Äuſsern die Aufmerkſamkeit auf den Menſchen überhaupt geweckt und geſchärft wird, ſo werden wir durch eine reizende Darſtellung der Wahrheit in eine günſtige Stimmung geſetzt, ihr unſre Seele zu öfnen, und die Hinderniſſe in unſerm Gemüth werden hinweggeräumt, die ſich der ſchwierigen Verfolgung einer langen und ſtrengen Gedankenkette ſonſt würden entgegengeſetzt haben. Es iſt niemals der Inhalt, der durch die Schönheit der Form gewinnt, und niemals der Verſtand, dem der Geſchmack beym Erkennen hilft. Der Inhalt muſs ſich dem Verſtand unmittelbar durch ſich ſelbſt empfehlen, indem die ſchöne Form

zu der Einbildungskraft ſpricht, und ihr mit einem Scheine von Freyheit ſchmeichelt.

Aber ſelbſt dieſe unſchuldige Nachgiebigkeit gegen die Sinne, die man ſich bloſs in der Form erlaubt, ohne dadurch etwas an dem Inhalt zu verändern, iſt groſsen Einſchränkungen unterworfen, und kann völlig zweckwidrig ſeyn, je nachdem die Art der Erkenntniſs, und der Grad der Überzeugung iſt, die man bey Mittheilung ſeiner Gedanken beabſichtet.

Es giebt eine wiſſenſchaftliche Erkenntniſs, welche auf deutlichen Begriffen und erkannten Principien ruht, und eine populäre Erkenntniſs, welche bloſs auf mehr oder weniger entwickelte Gefühle ſich gründet. Was der letztern oft ſehr beförderlich iſt, kann der erſtern gerade zu widerſtreiten.

Da, wo man eine ſtrenge Überzeugung aus Principien zu bewirken ſucht, da iſt es nicht damit gethan, die Wahrheit bloſs dem Inhalt nach vorzutragen, ſon-

dern auch die Probe der Wahrheit mufs in der Form des Vortrags zugleich mit enthalten seyn. Diefs kann aber nichts anders heifsen, als, nicht blofs der Inhalt, sondern auch die Darlegung desselben mufs den Denkgesetzen gemäfs seyn. Mit derselben strengen Nothwendigkeit, mit welcher sich die Begriffe im Verstand an einander schliefsen, müssen sie sich auch im Vortrag zusammenfügen, und die Stätigkeit in der Darstellung mufs der Stätigkeit in der Idee entsprechen. Nun streitet aber jede Freyheit, die der Imagination bey Erkenntnifsen eingeräumt wird, mit der strengen Nothwendigkeit, nach welcher der Verstand Urtheile mit Urtheilen und Schlüsse mit Schlüssen zusammenkettet. Die Einbildungskraft strebt, ihrer Natur gemäfs, immer nach Anschauungen, d. h. nach ganzen und durchgängig bestimmten Vorstellungen, und ist ohne Unterlafs bemüht, das Allgemeine in einem einzelnen Fall darzustellen, es in Raum und Zeit zu begrenzen, den Begriff zum Individuum zu machen, dem

Abſtrakten einen Körper zu geben. Sie liebt ferner in ihren Zuſammenſetzungen Freyheit und erkennt dabey kein andres Geſetz als den Zufall der Raum- und der Zeitverknüpfung; denn dieſe iſt der einzige Zuſammenhang, der zwiſchen unſern Vorſtellungen übrig bleibt, wenn wir alles, was Begriff iſt, was ſie innerlich verbindet, hinwegdenken. Gerade umgekehrt beſchäftigt ſich der Verſtand nur mit Theilvorſtellungen oder Begriffen, und ſein Beſtreben geht dahin, im lebendigen Ganzen einer Anſchauung Merkmale zu unterſcheiden. Weil er die Dinge nach ihren innern Verhältniſſen verknüpft, die ſich nur durch Abſonderung entdecken laſſen, ſo kann der Verſtand nur in ſofern, als er vorher trennte, d. h. nur durch Theilvorſtellungen, verbinden. Der Verſtand beobachtet in ſeinen Kombinationen ſtrenge Nothwendigkeit und Geſetzmäſsigkeit, und es iſt bloſs der ſtätige Zuſammenhang der Begriffe, wodurch er befriedigt werden kann. Dieſer Zuſammenhang wird aber jedesmal

geſtört, ſo oft die Einbildungskraft ganze Vorſtellungen (einzelne Fälle) in dieſe Kette von Abſtraktionen einſchaltet, und in die ſtrenge Nothwendigkeit der Sachverknüpfung den Zufall der Zeitverknüpfung miſcht *). Es iſt daher unumgänglich nöthig, daſs da, wo es um ſtrenge Conſequenz im Denken zu thun iſt, die Imagination ihren willkührlichen Charakter verläugne, und ihr Beſtreben nach möglichſter Sinnlichkeit in den Vorſtellungen und möglichſter Freyheit in Verknüpfung derſelben dem Bedürfniſs des Verſtandes

*) Ein Schriftſteller, dem es um wiſſenſchaftliche Strenge zu thun iſt, wird ſich deswegen der Beyſpiele ſehr ungern und ſehr ſparſam bedienen. Was vom Allgemeinen mit vollkommner Wahrheit gilt, erleidet in jedem beſondern Fall Einſchränkungen; und da in jedem beſondern Fall ſich Umſtände finden, die in Rückſicht auf den allgemeinen Begriff, der dadurch dargeſtellt werden ſoll, zufällig ſind, ſo iſt immer zu fürchten, daſs dieſe zufälligen Beziehungen in jenen allgemeinen Begriff mit hineingetragen werden, und ihm von ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit etwas rauben.

unterordnen und aufopfern lerne. Desswegen muſs ſchon der Vortrag darnach eingerichtet ſeyn, durch Ausſchlieſsung alles Individuellen und Sinnlichen jenes Beſtreben der Einbildungskraft niederzuſchlagen, und ſowohl durch Beſtimmtheit im Ausdruck ihrem unruhigen Dichtungstrieb, als durch Geſetzmäſsigkeit im Fortſchritt ihrer Willkühr in Kombinationen Schranken zu ſetzen. Freylich wird ſie ſich nicht ohne Widerſtand dieſem Joch unterwerfen, aber man rechnet hier auch billig auf einige Selbſtverläugnung, und auf einen ernſtlichen Entſchluſs des Zuhörers oder Leſers, um der Sache willen, die Schwierigkeiten nicht zu achten, welche von der Form unzertrennlich ſind.

Wo ſich aber ein ſolcher Entſchluſs nicht vorausſehen läſst, und wo man ſich keine Hofnung machen kann, daſs das Intereſſe an dem Inhalt ſtark genug ſeyn werde, um zu dieſer Anſtrengung Muth zu machen, da wird man freylich

auf Mittheilung einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſs Verzicht thun müſſen, dafür aber, in Anſehung des Vortrags, etwas mehr Freyheit gewinnen. Man verläſst in dieſem Falle die Form der Wiſſenſchaft, die zu viel Gewalt gegen die Einbildungskraft ausübt, und nur durch die Wichtigkeit des Zwecks kann annehmlich gemacht werden, und erwählt dafür die Form der Schönheit, die, unabhängig von allem Inhalt, ſich ſchon durch ſich ſelbſt empfiehlt. Weil die Sache die Form nicht in Schutz nehmen will, ſo muſs die Form die Sache vertreten.

Der populäre Unterricht verträgt ſich mit dieſer Freyheit. Da der Volksredner oder Volksſchriftſteller (eine Benennung, unter der ich jeden befaſſe, der nicht ausſchlieſsend an den Gelehrten ſich wendet) zu keinem vorbereiteten Publikum ſpricht, und ſeine Leſer nicht wie der andere auswählt, ſondern ſie nehmen muſs, wie er ſie findet, ſo kann er auch bloſs die allgemeinen Bedingungen des

Denkens, und bloſs die allgemeinen Antriebe zur Aufmerkſamkeit; aber noch keine beſondere Denkfertigkeit, noch keine Bekanntſchaft mit beſtimmten Begriffen, noch kein Intereſſe an beſtimmten Gegenſtänden bey denſelben vorausſetzen. Er kann es alſo auch nicht darauf ankommen laſſen, ob die Einbildungskraft derer, die er unterrichten will, mit ſeinen Abſtraktionen den gehörigen Sinn verknüpfen, und zu den allgemeinen Begriffen, auf die der wiſſenſchäftliche Vortrag ſich einſchränkt, einen Inhalt darbieten werde. Um ſicher zu gehen, giebt er daher lieber die Anſchauungen und einzelnen Fälle gleich mit, auf welche ſich jene Begriffe beziehen, und überläſst es dem Verſtand ſeiner Leſer, den Begriff aus dem Stegreif daraus zu bilden. Die Einbildungskraft wird alſo bey dem populären Vortrag ſchon weit mehr ins Spiel gemiſcht, aber doch immer nur reproduktif, (empfangene Vorſtellungen erneuernd) nicht aber produktif (ihre ſelbſtbildende Kraft beweiſend). Jene ein-

zelnen Fälle oder Anſchauungen ſind für den gegenwärtigen Zweck viel zu genau berechnet, und für den Gebrauch, der davon gemacht werden ſoll, viel zu beſtimmt eingerichtet, als daſs die Einbildungskraft es vergeſſen könnte, daſs ſie bloſs im Dienſt des Verſtandes handelt. Der Vortrag hält ſich zwar etwas näher an das Leben und an die Sinnenwelt, aber er verliert ſich noch nicht in derſelben. Die Darſtellung iſt alſo noch immer bloſs didaktiſch, denn, um ſchön zu ſeyn, fehlen ihr noch die zwey vornehmſten Eigenſchaften, „Sinnlichkeit im Ausdruck und Freyheit in der Bewegung.“

Frey wird die Darſtellung, wenn der Verſtand den Zuſammenhang der Ideen zwar beſtimmt, aber mit ſo verſteckter Geſetzmäſsigkeit, daſs die Einbildungskraft dabey völlig willkührlich zu verfahren, und bloſs dem Zufall der Zeitverknüpfung zu folgen ſcheint. Sinnlich wird die Darſtellung, wenn ſie das Allge-

meine in das Besondere versteckt, und der Phantasie das lebendige Bild (die ganze Vorstellung) hingiebt, wo es bloſs um den Begriff (die Theilvorstellung) zu thun ist. Die sinnliche Darstellung ist also, von der Einen Seite betrachtet, reich, weil sie da, wo nur eine Bestimmung verlangt wird, ein vollständiges Bild, ein Ganzes von Bestimmungen, ein Individuum giebt, sie ist aber von einer andern Seite betrachtet wieder eingeschränkt und arm, weil sie nur von einem Individuum und von einem einzelnen Fall behauptet, was doch von einer ganzen Sphäre zu verstehen ist. Sie verkürzt also den Verstand gerade um so viel, als sie der Imagination im Überfluſs darbietet, denn je vollständiger an Inhalt eine Vorstellung ist, desto kleiner ist ihr Umfang.

Das Interesse der Einbildungskraft ist, ihre Gegenstände nach Willkühr zu wechseln; das Interesse des Verstandes ist, die seinigen mit strenger Nothwendigkeit zu verknüpfen. So sehr diese beyden Interessen

essen mit einander zu streiten scheinen, so giebt es doch zwischen beyden einen Punkt der Vereinigung, und diesen auszufinden, ist das eigentliche Verdienst der schönen Schreibart.

Um der Imagination Genüge zu thun, muss die Rede einen materiellen Theil oder Körper haben, und diesen machen die Anschauungen aus, von denen der Verstand die einzelnen Merkmale oder Begriffe absondert; denn so abstrakt wir auch denken mögen; so ist es doch immer zuletzt etwas sinnliches, was unserm Denken zum Grund liegt. Nur will die Imagination ungebunden und regellos von Anschauung zu Anschauung überspringen, und sich an keinen andern Zusammenhang, als den der Zeitfolge binden. Stehen also die Anschauungen, welche den körperlichen Theil zu der Rede hergeben, in keiner Sachverknüpfung unter einander, scheinen sie vielmehr als unabhängige Glieder und als eigene Ganze für sich selbst zu bestehen, verrathen sie die ganze Unordnung einer spielenden

und bloſs ſich ſelbſt gehorchenden Einbildungskraft, ſo hat die Einkleidung äſthetiſche Freyheit, und das Bedürfniſs der Phantaſie iſt befriedigt. Eine ſolche Darſtellung, könnte man ſagen, iſt ein organiſches Produkt, wo nicht bloſs das Ganze lebt, ſondern auch die einzelnen Theile ihr eigenthümliches Leben haben; die bloſs wiſſenſchaftliche Darſtellung iſt ein mechaniſches Werk, wo die Theile, leblos für ſich ſelbſt, dem Ganzen durch ihre Zuſammenſtimmung ein künſtches Leben ertheilen.

Um auf der andern Seite dem Verſtande Genüge zu thun und Erkenntniſs hervorzubringen, muſs die Rede einen geiſtigen Theil, Bedeutung, haben, und dieſe erhält ſie durch die Begriffe, vermittelſt welcher jene Anſchauungen auf einander bezogen und in ein Ganzes verbunden werden. Findet nun zwiſchen dieſen Begriffen, als dem geiſtigen Theil der Rede der genaueſte Zuſammenhang ſtatt, während daſs ſich die ihnen korre-

ſpondirenden Anſchauungen, als der ſinn- liche Theil der Rede, bloſs durch ein willkührliches Spiel der Phantaſie zuſam- men zu finden ſcheinen, ſo iſt das Pro- blem gelöſt, und der Verſtand wird durch Geſetzmäſsigkeit befriedigt, indem der Phantaſie durch Geſetzloſigkeit geſchmei- chelt wird.

Unterſucht man die Zauberkraft der ſchönen Diktion, ſo wird man allemal finden, daſs ſie in einem ſolchen glückli- chen Verhältniſs zwiſchen äuſserer Frey- heit und innerer Nothwendigkeit enthal- ten iſt. Zu dieſer Freyheit der Einbil- dungskraft trägt die Individualiſi- rung der Gegenſtände, und der figürliche oder uneigentliche Ausdruck das meiſte bey, jene, um die Sinnlichkeit zu erhöhen, dieſer, um ſie da, wo ſie nicht iſt, zu erzeugen. Indem wir die Gattung durch ein Individuum repräſentiren, und einen allgemeinen Begriff in einem einzel- nen Falle darſtellen, nehmen wir der Phantaſie die Feſſeln ab, die der Verſtand

ihr angelegt hatte, und geben ihr Vollmacht, ſich ſchöpferiſch zu beweiſen. Immer nach Vollſtändigkeit der Beſtimmungen ſtrebend, erhält und gebraucht ſie jetzt das Recht, das ihr hingegebene Bild nach Gefallen zu ergänzen, zu beleben, umzuſtalten, ihm in allen ſeinen Verbindungen und Verwandlungen zu folgen. Sie darf augenblicklich ihrer untergeordneten Rolle vergeſſen, und ſich als eine willkührliche Selbſtherrſcherinn betragen, weil durch den ſtrengen innern Zuſammenhang hinlänglich dafür geſorgt iſt, daſs ſie dem Zügel des Verſtandes nie ganz entfliehen kann. Der uneigentliche Ausdruck treibt dieſe Freyheit noch weiter, indem er Bilder zuſammengattet, die ihrem Inhalt nach ganz verſchieden ſind, aber ſich gemeinſchaftlich unter einem höhern Begriff verbinden. Weil ſich nun die Phantaſie an den Inhalt, der Verſtand hingegen an jenen höhern Begriff hält, ſo macht die erſtere eben da einen Sprung, wo der letztere die vollkommenſte Stätigkeit wahrnimmt. Die Begriffe entwickeln

sich nach dem Gesetz der Nothwendigkeit, aber nach dem Gesetz der Freyheit gehen sie an der Einbildungskraft vorüber; der Gedanke bleibt derselbe, nur wechselt das Medium, das ihn darstellt. So erschafft sich der beredte Schriftsteller aus der Anarchie selbst die herrlichste Ordnung, und errichtet auf einem immer wechselnden Grunde, auf dem Strome der Imagination, der immer fortfliesst, ein festes Gebäude.

Stellt man zwischen der wissenschaftlichen, der populären und der schönen Diktion eine Vergleichung an, so zeigt sich, dass alle drey zwar den Gedanken, um den es zu thun ist, der Materie nach, gleich getreu überliefern, und uns also alle drey zu einer Erkenntniss verhelfen, dass aber die Art und der Grad dieser Erkenntniss bey einer jeden merklich verschieden sind. Der schöne Schriftsteller stellt uns die Sache, von der er handelt, vielmehr als möglich und als wünschenswürdig vor, als dass er uns

von der Wirklichkeit oder gar von der Nothwendigkeit derfelben überzeugen könnte; denn fein Gedanke kündigt fich blofs als eine willkührliche Schöpfung der Einbildungskraft an, die für fich allein nie im Stand ift, die Realität ihrer Vorftellungen zu verbürgen. Der populäre Schriftfteller erweckt uns den Glauben, dafs es fich wirklich fo verhalte, aber weiter bringt er es auch nicht; denn er macht uns die Wahrheit jenes Satzes zwar fühlbar, aber nicht abfolut gewifs. Das Gefühl aber kann wohl lehren, was ift, aber niemals, was feyn mufs. Der philofophifche Schriftfteller erhebt jenen Glauben zur Überzeugung, denn er erweift aus unbezweifelten Gründen, dafs es fich nothwendig fo verhalte.

Wenn man von den bisherigen Grundfätzen ausgehet, fo wird es nicht fchwer feyn, einer jeden von diefen drey verfchiedenen Formen der Diktion ihre fchickliche Stelle anzuweifen. Im Ganzen genommen wird fich als Regel annehmen laffen, dafs da, wo es nicht blofs an dem

Resultat, sondern zugleich an den Beweisen liegt, die wissenschaftliche Schreibart, und da, wo es überhaupt nur um das Resultat zu thun ist, die populäre und schöne Schreibart den Vorzug verdienen. Wann aber der populäre Ausdruck in den schönen übergehen darf, das entscheidet der gröfsere oder geringere Grad des Interesse, den man vorauszusetzen und zu bewirken hat.

Der reine wissenschaftliche Ausdruck setzt uns (mehr oder weniger, je nachdem er philosophischer oder populärer ist) in den Besitz einer Erkenntnifs; der schöne Ausdruck leiht uns dieselbe blofs zu augenblicklichem Genufs und Gebrauche. Der erste giebt uns — wenn ich mir die Vergleichung erlauben darf — den Baum mit samt der Wurzel, aber freylich müssen wir uns gedulden, bis er blühet und Früchte trägt; der schöne Ausdruck bricht uns blofs die Blüthen und Früchte davon ab, aber der Baum, der sie trug, wird nicht unser, und wenn je-

ne verwelkt und genoſſen ſind, iſt unſer Reichthum verſchwunden. So widerſinnig es nun wäre, demjenigen die bloſse Blume oder Frucht abzubrechen, der den Baum ſelbſt in ſeinen Garten verpflanzt haben will, eben ſo ungereimt wurde es ſeyn, dem, welchem gerade jetzt nur nach einer Frucht gelüſtet, den Baum ſelbſt mit ſeinen künftigen Früchten anzubieten. Die Anwendung ergiebt ſich von ſelbſt, und ich bemerke bloſs, daſs der ſchöne Ausdruck eben ſo wenig für den Lehrſtuhl, als der ſchulgerechte für den ſchönen Umgang und für die Rednerbühne taugt.

Der Lernende ſammelt für ſpätere Zwecke, und für einen künftigen Gebrauch; daher der Lehrer dafür zu ſorgen hat, ihn zum völligen Eigenthümer der Kenntniſse zu machen, die er ihm beybringt. Nichts aber iſt unſer, als was dem Verſtand übergeben wird. Der Redner hingegen bezweckt einen ſchnellen Gebrauch, und hat ein gegen-

wärtiges Bedürfniss seines Publikums zu befriedigen. Sein Interesse ist es also, die Kenntnisse, welche er ausstreut, so schnell, als er immer kann, praktisch zu machen, und dies erreicht er am sichersten, wenn er sie dem Sinn übergiebt, und für die Empfindung zubereitet. Der Lehrer, der sein Publikum bloss auf Bedingungen übernimmt, und berechtigt ist, die Stimmung des Gemüths, die zur Aufnahme der Wahrheit erfodert wird, schon bey demselben vorauszusetzen, richtet sich bloss nach dem Objekt seines Vortrags, da im Gegentheil der Redner, der mit seinem Publikum keine Bedingung eingehen darf, und die Neigung erst zu seinem Vortheil gewinnen muss, sich zugleich nach den Subjekten zu richten hat, an die er sich wendet. Jener, dessen Publikum schon da war, und wiederkommt, braucht bloss Bruchstücke zu liefern, die mit vorhergegangenen Vorträgen erst ein Ganzes ausmachen; dieser, dessen Publikum ohne Aufhören wechselt, unvorbereitet kommt und vielleicht nie

zurückkehrt, muſs ſein Geſchäft bey jedem Vortrag vollenden, jede ſeiner Auſſührungen muſs ein Ganzes für ſich ſeyn, und ihren vollſtändigen Auſſchluſs enthalten.

Daher iſt es kein Wunder, wenn ein noch ſo gründlicher dogmatiſcher Vortrag in der Konverſazion und auf der Kanzel kein Glück macht, und ein noch ſo geiſtvoller ſchöner Vortrag auf dem Lehrſtuhl keine Früchte trägt — wenn die ſchöne Welt Schriften ungeleſen läſst, die in der gelehrten Epoche machen, und der Gelehrte Werke ignorirt, die eine Schule der Weltleute ſind, und von allen Liebhabern des Schönen mit Begierde verſchlungen werden. Jedes kann in dem Kreis, für den es beſtimmt iſt, Bewunderung verdienen, ja an innerm Gehalt können beyde vollkommen gleich ſeyn, aber es hieſse etwas unmögliches verlangen, wenn ein Werk, das den Denker anſtrengt, zugleich dem bloſsen Schöngeiſt zum leichten Spiele dienen ſollte.

c) Aus dieſem Grunde halte ich es für ſchädlich, wenn für den Unterricht der Jugend Schriften gewählt werden, worinn wiſſenſchaftliche Materien in ſchöne Form eingekleidet ſind. Ich rede hier ganz und gar nicht von ſolchen Schriften, wo der Inhalt der Form aufgeopfert worden iſt, ſondern von wirklich vortreflichen Schriften, die die ſchärfſte Sachprobe aushalten, aber dieſe Probe in ihrer Form nicht enthalten. Es iſt wahr, man erreicht mit ſolchen Schriften den Zweck, geleſen zu werden, aber immer auf Unkoſten des wichtigeren Zweckes, warum man geleſen werden will. Der Verſtand wird bey dieſer Lectüre, immer nur in ſeiner Zuſammenſtimmung mit der Einbildungskraft geübt, und lernt alſo nie die Form von dem Stoffe ſcheiden, und als ein reines Vermögen handeln. Und doch iſt ſchon die bloſse Uebung des Verſtandes ein Hauptmoment bey dem Jugendunterricht, und an dem Denken ſelbſt liegt in den meiſten Fällen mehr, als an dem Gedanken. Wenn man haben will,

daſs ein Geſchäft gut beſorgt werde, ſo mag man ſich ja hüten, es als ein Spiel anzukündigen. Vielmehr muſs der Geiſt ſchon durch die Form der Behandlung in Spannung geſetzt und mit einer gewiſſen Gewalt von der Paſſivität zur Thätigkeit fortgeſtoſsen werden. Der Lehrer ſoll ſeinem Schüler die ſtrenge Geſetzmäſsigkeit der Methode keineswegs verbergen, ſondern ihn vielmehr darauf aufmerkſam, und wo möglich darnach begierig machen. Der Studirende ſoll lernen, einen Zweck verfolgen, und um des Zwecks willen auch ein beſchwerliches Mittel ſich gefallen laſſen. Frühe ſchon ſoll er nach der edlern Luſt ſtreben, welche der Preis der Anſtrengung iſt. Bey dem wiſſenſchaftlichen Vortrag werden die Sinne ganz und gar abgewieſen, bey dem ſchönen werden ſie ins Intereſſe gezogen. Was wird die Folge davon ſeyn? Man verſchlingt eine ſolche Schrift, eine ſolche Unterhaltung mit Antheil, aber, wird man um die Reſultate befragt, ſo iſt man kaum im Stande, davon Rechenſchaft zu geben. Und ſehr

natürlich! denn die Begriffe dringen zu ganzen Maſſen in die Seele, und der Verſtand erkennt nur, wo er unterſcheidet; das Gemüth verhielt ſich, während der Lectüre vielmehr leidend als thätig, und der Geiſt beſitzt nichts, als was er thut.

Dieſs gilt übrigens bloſs von dem Schönen gemeiner Art und von der gemeinen Art das Schöne zu empfinden. Das wahrhaft Schöne gründet ſich auf die ſtrengſte Beſtimmtheit, auf die genaueſte Abſonderung, auf die höchſte innere Nothwendigkeit; nur muſs dieſe Beſtimmtheit ſich eher finden laſſen, als gewaltſam hervordrängen. Die höchſte Geſetzmäſsigkeit muſs da ſeyn, aber ſie muſs als Natur erſcheinen. Ein ſolches Produkt wird dem Verſtand vollkommen Genüge thun, ſobald es ſtudirt wird, aber eben weil es wahrhaft ſchön iſt, ſo dringt es ſeine Geſetzmäſsigkeit nicht auf, ſo wendet es ſich nicht an den Verſtand insbeſondere, ſondern ſpricht als reine Einheit zu dem harmonirenden Ganzen des Menſchen,

als Natur zur Natur. Ein gemeiner Beurtheiler findet es vielleicht leer, dürftig, viel zu wenig bestimmt; gerade dasjenige, worinn der Triumph der Darstellung besteht, die vollkommene Auflösung der Theile in einem reinen Ganzen beleidigt ihn, weil er nur zu unterscheiden versteht, und nur für das Einzelne Sinn hat. Zwar soll bey philosophischen Darstellungen der Verstand, als Unterscheidungsvermögen, befriediget werden, es sollen einzelne Resultate für ihn daraus hervorgehen; diefs ist der Zweck, der auf keine Weise hintangesetzt werden darf. Wenn aber der Schriftsteller durch die strengste innere Bestimmtheit dafür gesorgt hat, dafs der Verstand diese Resultate nothwendig finden mufs, sobald er sich nur darauf einläfst, aber damit allein nicht zufrieden und genöthigt durch seine Natur (die immer als harmonische Einheit wirkt, und wo sie durch das Geschäft der Abstraktion diese Einheit verloren, solche schnell wieder herstellt) wenn er das Getrennte wieder verbindet, und durch die vereinigte

Auffoderung der ſinnlichen und geiſtigen Kräfte immer den ganzen Menſchen in Anſpruch nimmt, ſo hat er wahrhaftig nicht um ſo viel ſchlechter geſchrieben, als er dem Höchſten näher gekommen iſt. Der gemeine Beurtheiler freylich, der ohne Sinn für jene Harmonie immer nur auf das Einzelne dringt, der in der Peterskirche ſelbſt nur die Pfeiler ſuchen würde, welche dieſes künſtliche Firmament unterſtützen, dieſer wird es ihm wenig Dank wiſſen, daſs er ihm eine doppelte Mühe machte; denn ein ſolcher muſs ihn freylich erſt überſetzen, wenn er ihn verſtehen will, ſo wie der bloſse nackte Verſtand, entblöſst von allem Darſtellungsvermögen, das Schöne und Harmoniſche in der Natur wie in der Kunſt erſt in ſeine Sprache umſetzen und auseinander legen, kurz, ſo wie der Schüler, um zu leſen, erſt buchſtabiren muſs. Aber von der Beſchränktheit und Bedürftigkeit ſeiner Leſer empfängt der darſtellende Schriftſteller niemals das Geſetz. Dem Ideal, das er in ſich ſelbſt trägt, geht er

entgegen, unbekümmert, wer ihm etwa folgt und wer zurückbleibt. Es werden viele zurückbleiben; denn so selten es schon ist, auch nur denkende Leser zu finden, so ist es doch noch unendlich seltener, solche anzutreffen, welche darstellend denken können. Ein solcher Schriftsteller wird es also der Natur der Sache nach sowohl mit denjenigen verderben, welche nur anschauen und nur empfinden; denn er legt ihnen die saure Arbeit des Denkens auf: als mit denjenigen, welche nur denken, denn er fodert von ihnen, was für sie schlechthin unmöglich ist, lebendig zu bilden. Weil aber beyde nur sehr unvollkommene Repräsentanten gemeiner und ächter Menschheit sind, welche durchaus Harmonie jener beyden Geschäfte fodert, so bedeutet ihr Widerspruch nichts; vielmehr bestätigen ihm ihre Urtheile, dass er erreichte, was er suchte. Der abstrakte Denker findet seinen Inhalt gedacht, und der anschauende Leser seine Schreibart lebendig; beyde billigen also, was sie fassen und

ver-

vermissen nur, was ihr Vermögen übersteigt.

Ein solcher Schriftsteller ist aber aus eben diesem Grunde, ganz und gar nicht dazu gemacht, einen Unwissenden mit dem Gegenstande, den er behandelt, bekannt zu machen, oder im eigentlichsten Sinne des Worts, zu lehren. Dazu ist er glücklicherweise auch nicht nöthig, weil es für den Unterricht der Schüler nie an Subjekten fehlen wird. Der Lehrer in strengster Bedeutung, muss sich nach der Bedürftigkeit richten; er geht von der Voraussetzung des Unvermögens aus, da hingegen jener von seinem Leser oder Zuhörer schon eine gewisse Integrität und Ausbildung fodert. Dafür schränkt sich aber seine Wirkung auch nicht darauf ein, bloss todte Begriffe mitzutheilen, er ergreift mit lebendiger Energie das Lebendige und bemächtiget sich des ganzen Menschen, seines Verstandes, seines Gefühls, seines Willens zugleich.

Wenn es für die Gründlichkeit der Erkenntniss nachtheilig befunden wurde, bey

dem eigentlichen Lernen, den Foderungen des Geschmacks Raum zu geben, so wird dadurch keineswegs behauptet, daſs die Bildung dieses Vermögens bey dem Studirenden zu frühzeitig sey. Ganz im Gegentheil soll man ihn aufmuntern und veranlaſſen, Kenntniſſe, die er ſich auf dem Wege der Schule zu eigen machte, auf dem Wege der lebendigen Darſtellung mitzutheilen. Sobald das erſtere nur beobachtet worden iſt, kann das zweite keine andere als nützliche Folgen haben. Gewiſs muſs man einer Wahrheit ſchon in hohem Grad mächtig ſeyn, um ohne Gefahr die Form verlaſſen zu können, in der ſie gefunden wurde; man muſs einen groſsen Verſtand beſitzen, um ſelbſt in dem freyen Spiele der Imagination ſein Objekt nicht zu verlieren. Wer mir ſeine Kenntniſſe in ſchulgerechter Form überliefert, der überzeugt mich zwar, daſs er ſie richtig faſste, und zu behaupten weiſs; wer aber zugleich im Stande iſt, ſie in einer ſchönen Form mitzutheilen, der beweiſt nicht nur, daſs er dazu gemacht

iſt, ſie zu erweitern, er beweiſt auch, daſs er ſie in ſeine Natur aufgenommen und in ſeinen Handlungen darzuſtellen fähig iſt. Es giebt für die Reſultate des Denkens keinen andern Weg zu dem Willen und in das Leben, als durch die ſelbſtthätige Bildungskraft. Nichts als was in uns ſelbſt ſchon lebendige That iſt, kann es auſser uns werden, und es iſt mit Schöpfungen des Geiſtes wie mit organiſchen Bildungen; nur aus der Blüthe geht die Frucht vor.

Wenn man überlegt, wie viele Wahrheiten als innere Anſchauungen längſt ſchon lebendig wirkten, ehe die Philoſophie ſie demonſtrirte, und wie kraftlos öfters die demonſtrirteſten Wahrheiten für das Gefühl und den Willen bleiben, ſo erkennt man, wie wichtig es für das praktiſche Leben iſt, dieſen Wink der Natur zu befolgen, und die Erkenntniſſe der Wiſſenſchaft wieder in lebendige Anſchauung umzuwandeln. Nur auf dieſe Art iſt man im Stande, an den Schätzen der

Weisheit auch diejenigen Antheil nehmen zu lassen, denen schon ihre Natur untersagte, den unnatürlichen Weg der Wissenschaft zu wandeln. Die Schönheit leistet hier in Rücksicht auf die Erkenntniss eben das, was sie im moralischen, in Rücksicht auf die Handlungsweise leistet; sie vereinigt die Menschen in den Resultaten und in der Materie, die sich in der Form und in den Gründen niemals vereinigt haben würden.

Das andre Geschlecht kann und darf, seiner Natur und seiner schönen Bestimmung nach, mit dem Männlichen nie die Wissenschaft, aber durch das Medium der Darstellung kann es mit demselben die Wahrheit theilen. Der Mann lässt es sich noch wohl gefallen, dass sein Geschmack beleidigt wird, wenn nur der innere Gehalt den Verstand entschädigt. Gewöhnlich ist es ihm nur desto lieber, je härter die Bestimmtheit hervortritt, und je reiner sich das innere Wesen von der Erscheinung absondert. Aber das Weib

vergiebt dem reichsten Inhalt die vernachläſsigte Form nicht, und der ganze innre Bau seines Wesens giebt ihm ein Recht zu dieser strengen Foderung. Dieses Geschlecht, das, wenn es auch nicht durch Schönheit herrschte, schon allein deswegen das schöne Geschlecht heiſsen müſste, weil es durch Schönheit beherrscht wird, zieht alles, was ihm vorkommt, vor den Richterstuhl der Empfindung, und was nicht zu dieser spricht oder sie gar beleidigt, ist für dasselbe verloren. Freylich kann ihm in diesem Kanal nur die Materie der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit selbst überliefert werden, die von ihrem Beweis unzertrennlich ist. Aber glücklicherweise braucht es auch nur die Materie der Wahrheit, um seine höchste Vollkommenheit zu erreichen, und die bisher erschienenen Ausnahmen können den Wunsch nicht erregen, daſs sie zur Regel werden möchten.

Das Geschäft also, welches die Natur dem andern Geschlecht nicht bloſs nachlieſs, sondern verbot, muſs der Mann

doppelt auf ſich nehmen, wenn er anders dem Weibe in dieſem wichtigen Punkt des Daſeyns auf gleicher Stuffe begegnen will. Er wird alſo ſo viel, als er nur immer kann, aus dem Reich der Abſtraktion, wo Er regiert, in das Reich der Einbildungskraft und Empfindung hinüber zu ziehen ſuchen, wo das Weib zugleich Muſter und Richterinn iſt. Er wird, da er in dem weiblichen Geiſte keine dauerhaften Pflanzungen anlegen kann, ſo viele Blüthen und Früchte, als immer möglich iſt, auf ſeinem eigenen Feld zu erzielen ſuchen, um den ſchnell verwelkenden Vorrath auf dem andern deſto öfter erneuern, und da, wo keine natürliche Ärnte reift, eine künſtliche unterhalten zu können. Der Geſchmack verbeſſert — oder verbirgt — den natürlichen Geiſtesunterſchied beyder Geſchlechter, er nährt und ſchmückt den weiblichen Geiſt mit den Produkten des männlichen, und läſst das reizende Geſchlecht empfinden, wo es nicht gedacht, und genieſsen, wo es nicht gearbeitet hat.

Dem Geſchmack iſt alſo, unter den Einſchränkungen, deren ich bisher erwähnte, bey Mittheilung der Erkenntniſs zwar die Form anvertraut, aber unter der ausdrücklichen Bedingung, daſs er ſich nicht an dem Inhalt vergreife. Er ſoll nie vergeſſen, daſs er einen fremden Auftrag ausrichtet und nicht ſeine eignen Geſchäfte führt. Sein ganzer Antheil ſoll darauf eingeſchränkt ſeyn, das Gemüth in eine der Erkenntniſs günſtige Stimmung zu verſetzen; aber in allem dem, was die Sache betrift, ſoll er ſich durchaus keiner Autorität anmaſsen.

Wenn er das letztere thut — wenn er ſein Geſetz, welches kein anders iſt, als der Einbildungskraft gefällig zu ſeyn, und in der Betrachtung zu vergnügen, zum oberſten erhebt — wenn er dieſes Geſetz nicht bloſs auf die Behandlung, ſondern auch auf die Sache anwendet, und nach Maſsgabe deſſelben die Materialien nicht bloſs ordnet, ſondern wählt, ſo überſchreitet er nicht nur, ſondern ver-

untreut seinen Auftrag, und verfälscht das Objekt, das er uns treu überliefern sollte. Nach dem, was die Dinge sind, wird jetzt nicht mehr gefragt, sondern wie sie sich am besten den Sinnen empfehlen. Die strenge Consequenz der Gedanken, welche blofs hätte verborgen werden sollen, wird als eine lästige Fessel weggeworfen, die Vollkommenheit wird der Annehmlichkeit, die Wahrheit der Theile der Schönheit des Ganzen, das innere Wesen dem äufsern Eindruck aufgeopfert. Wo aber der Inhalt sich nach der Form richten mufs, da ist gar kein Inhalt; die Darstellung ist leer, und anstatt sein Wissen vermehrt zu haben, hat man blofs ein unterhaltendes Spiel getrieben.

Schriftsteller, welche mehr Witz als Verstand und mehr Geschmack als Wissenschaft besitzen, machen sich dieser Betrügerey nur allzu oft schuldig, und Leser, die mehr zu empfinden als zu denken gewohnt sind, zeigen sich nur zu bereitwillig, sie zu verzeihen. Überhaupt ist es

bedenklich, dem Geschmack seine völlige Ausbildung zu geben, ehe man den Verstand als reine Denkkraft geübt, und den Kopf mit Begriffen bereichert hat. Denn da der Geschmack nur immer auf die Behandlung und nicht auf die Sache sieht, so verliert sich da, wo er der alleinige Richter ist, aller Sachunterschied der Dinge. Man wird gleichgültig gegen die Realität, und setzt endlich allen Werth in die Form und in die Erscheinung.

Daher der Geist der Oberflächlichkeit und Frivolität, den man sehr oft bey solchen Ständen und in solchen Zirkeln herrschen sieht, die sich sonst nicht mit Unrecht der höchsten Verfeinerung rühmen. Einen jungen Menschen in diese Zirkel der Grazien einzuführen, ehe die Musen ihn als mündig entlassen haben, muſs ihm nothwendig verderblich werden, und es kann gar nicht fehlen, daſs eben das, was dem reifen Jüngling die äuſsere Vollendung giebt, den unrei-

fen zum Gecken macht *). Stoff ohne Form ist freylich nur ein halber Besitz, denn die herrlichsten Kenntnisse liegen in einem Kopf, der ihnen keine Gestalt zu geben weiss, wie todte Schätze vergraben. Form ohne Stoff hingegen ist gar nur der Schatte eines Besitzes, und alle Kunstfertigkeit im Ausdruck kann demjenigen nichts helfen, der nichts auszudrücken hat.

Wenn also die schöne Kultur nicht auf diesen Abweg führen soll, so muss der

*) Herr Garve hat in seiner einsichtsvollen Vergleichung Bürgerlicher und Adelicher Sitten im I. Theil seiner Versuche etc. (einer Schrift, von der ich voraussetzen darf, dass sie in Jedermanns Händen seyn werde) unter den Prärogativen des adelichen Jünglings auch die frühzeitige Kompetenz desselben zu dem Umgange mit der grossen Welt angeführt, von welchem der Bürgerliche schon durch seine Geburt ausgeschlossen ist. Ob aber dieses Vorrecht, welches in Absicht auf die äussere und ästhetische Bildung unstreitig als ein Vortheil zu betrachten ist, auch in Absicht auf die innere Bildung des adelichen Jünglings, und also auf das Ganze seiner Erziehung, noch ein Gewinn heissen könne, darüber hat uns Herr

Geschmack nur die äusere Gestalt, Vernunft und Erfahrung aber das innere Wesen bestimmen. Wird der Eindruck auf den Sinn zum höchsten Richter gemacht, und die Dinge blos auf die Empfindung bezogen, so tritt der Mensch niemals aus der Dienstbarkeit der Materie, so wird es niemals Licht in seinem Geist, kurz so verliert er eben so viel an Freyheit der Vernunft, als er der Einbildungskraft zu viel verstattet.

Garve seine Meinung nicht gesagt, und ich zweifle, ob er eine solche Behauptung würde rechtfertigen können. So viel auch auf diesem Wege an Form zu gewinnen ist, soviel muss dadurch an Materie versäumt werden, und wenn man überlegt, wie viel leichter sich Form zu einem Inhalt, als Inhalt zu einer Form findet, so dürfte der Bürger den Edelmann um dieses Prärogativ nicht sehr beneiden. Wenn es freylich auch fernerhin bey der Einrichtung bleiben soll, dass der Bürgerliche arbeitet, und der Adeliche repräsentirt, so kann man kein passenderes Mittel dazu wählen, als gerade diesen Unterschied in der Erziehung, aber ich zweifle, ob der Adeliche sich eine solche Theilung immer gefallen lassen wird.

Das Schöne thut feine Wirkung fchon bey der bloſsen Betrachtung, das Wahre will Studium. Wer alfo blofs feinen Schönheitsfinn übte, der begnügt fich auch da, wo fchlechterdings Studium nöthig ift, mit der fuperficiellen Betrachtung, und will auch da blofs verftändig fpielen, wo Anftrengung und Ernft erfodert wird. Durch die bloſse Betrachtung wird aber nie etwas gewonnen. Wer etwas groſses leiften will, muſs tief eindringen, fcharf unterfcheiden, vielfeitig verbinden, und ftandhaft beharren. Selbft der Künftler und Dichter, obgleich beyde nur für das Wohlgefallen bey der Betrachtung arbeiten, können nur durch ein anftrengendes und nichts weniger als reizendes Studium dahin gelangen, daſs ihre Werke uns fpielend ergötzen.

Diefes fcheint mir auch der untrügliche Probierftein zu feyn, woran man den bloſsen Dilettanten von dem wahrhaften Kunftgenie unterfcheiden kann. Der verführerifche Reiz des Groſsen und Schönen;

das Feuer womit es die jugendliche Imagination entzündet und der Anſchein von Leichtigkeit, womit es die Sinne täuſcht, haben ſchon manchen Unerfahrnen beredet, Palette oder Leyer zu ergreifen, und auszugieſsen in Geſtalten oder Tönen, was in ihm lebendig wurde. In ſeinem Kopf arbeiten dunkle Ideen, wie eine werdende Welt, die ihn glauben machen, daſs er begeiſtert ſey. Er nimmt das Dunkle für das Tiefe, das Wilde für das Kräftige, das Unbeſtimmte für das Unendliche, das Sinnloſe für das Überſinnliche — und wie gefällt er ſich nicht in ſeiner Geburt! Aber des Kenners Urtheil will dieſes Zeugniſs der warmen Selbſtliebe nicht beſtätigen. Mit ungefälliger Kritik zerſtört er das Gaukelwerk der ſchwärmenden Bildungskraft, und leuchtet ihm in den tiefen Schacht der Wiſſenſchaft und Erfahrung hinunter, wo, jedem Ungeweihten verborgen, der Quell aller wahren Schönheit entſpringt. Schlummert nun ächte Geniuskraft in dem fragenden Jüngling, ſo wird zwar anfangs ſeine Beſchei-

denheit ſtutzen, aber der Muth des wahren Talents wird ihn bald zu Verſuchen ermuntern. Er ſtudirt, wenn die Natur ihn zum plaſtiſchen Künſtler ausſtattete, den menſchlichen Bau unter dem Meſſer des Anatomikers, ſteigt in die unterſte Tiefe, um auf der Oberfläche wahr zu ſeyn, und frägt bey der ganzen Gattung herum, um dem Individuum ſein Recht zu erweiſen. Er behorcht, wenn er zum Dichter geboren iſt, die Menſchheit in ſeiner eigenen Bruſt, um ihr unendlich wechſelndes Spiel auf der weiten Bühne der Welt zu verſtehen, unterwirft die üppige Phantaſie der Diſciplin des Geſchmackes, und läſst den nüchternen Verſtand die Ufer ausmeſſen, zwiſchen welchen der Strom der Begeiſterung brauſen ſoll. Ihm iſt es wohlbekannt, daſs nur aus dem unſcheinbar Kleinen das Groſse erwächſt, und Sandkorn für Sandkorn trägt er das Wundergebäude zuſammen, das uns in einem einzigen Eindruck jetzt ſchwindelnd faſst. Hat ihn hingegen die Natur bloſs zum Dilettanten geſtempelt,

ſo erkältet die Schwierigkeit ſeinen kraftloſen Eifer, und er verläſst entweder, wenn er beſcheiden iſt, eine Bahn, die ihm Selbſtbetrug anwies, oder, wenn er es nicht iſt, verkleinert er das groſse Ideal nach dem kleinen Durchmeſſer ſeiner Fähigkeit, weil er nicht im Stande iſt, ſeine Fähigkeit nach dem groſsen Maaſsſtab des Ideals zu erweitern. Das ächte Kunſtgenie iſt alſo immer daran zu erkennen, daſs es bey dem glühendſten Gefühl für das Ganze, Kälte und ausdauernde Geduld für das Einzelne behält, und, um der Vollkommenheit keinen Abbruch zu thun, lieber den Genuſs der Vollendung aufopfert. Dem bloſsen Liebhaber verleidet die Mühſeligkeit des Mittels den Zweck, und er möchte es gern beym Hervorbringen ſo bequem haben, als bey der Betrachtung.

Bisher iſt von den Nachtheilen geredet worden, welche aus einer übertriebenen Empfindlichkeit für das Schöne der Form und aus zu weit ausgedehnten äſthetiſchen Foderungen für das Denken und für die Einſicht erwachſen. Von weit gröſserer

Bedeutung aber find eben diefe Anmafsungen des Gefchmackes, wenn fie den Willen zu ihrem Gegenftand haben; denn es ift doch etwas ganz anders, ob uns der übertriebene Hang für das Schöne an Erweiterung unfers Wiffens verhindert, oder ob er den Charakter verderbt, und uns Pflichten verletzen macht. Belletriftifche Willkührlichkeit im Denken ift freylich etwas fehr Übles, und mufs den Verftand verfinftern; aber eben diefe Willkührlichkeit auf Maximen des Willens angewandt, ift etwas Böfes, und mufs unausbleiblich das Herz verderben. Und zu diefem gefahrvollen Extrem neigt die äfthetifche Verfeinerung den Menfchen, fobald er fich dem Schönheitsgefühle ausfchliefsend anvertraut, und den Gefchmack zum unumfchränkten Gefetzgeber feines Willens macht.

Die moralifche Beftimmung des Menfchen fodert völlige Unabhängigkeit des Willens von allem Einflufs finnlicher Antriebe, und der Gefchmack, wie wir wiffen, arbeitet ohne Unterlafs daran, das

Band

Band zwiſchen der Vernunft und den Sinnen immer inniger zu machen. Nun bewirkt er dadurch zwar, daſs die Begierden ſich veredeln, und mit den Foderungen der Vernunft übereinſtimmender werden, aber ſelbſt daraus kann für die Moralität zuletzt groſse Gefahr entſtehen.

Dafür nehmlich, daſs bey dem äſthetiſch verfeinerten Menſchen die Einbildungskraft auch in ihrem freyen Spiele ſich nach Geſetzen richtet, und daſs der Sinn ſich gefallen läſst, nicht ohne Beyſtimmung der Vernunft zu genieſsen, wird von der Vernunft gar leicht der Gegendienſt verlangt, in dem Ernſt ihrer Geſetzgebung ſich nach dem Intereſſe der Einbildungskraft zu richten, und nicht ohne Beyſtimmung der ſinnlichen Triebe dem Willen zu gebieten. Die ſittliche Verbindlichkeit des Willens, die doch ganz ohne alle Bedingung gilt, wird unvermerkt als ein Kontrakt angeſehen, der den Einen Theil nur ſo lange bindet, als der andere ihn erfüllt. Die zufällige

Zuſammenſtimmung der Pflicht mit der Neigung wird endlich als nothwendige Bedingung feſtgeſetzt, und ſó die Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet.

Wie der Charakter nach und nach in dieſe Verderbniſs gerathe, läſst ſich auf folgende Art begreiflich machen.

So lange der Menſch noch ein Wilder iſt, ſeine Triebe bloſs auf materielle Gegenſtände gehen, und ein Egoism von der gröbern Art ſeine Handlungen leitet, kann die Sinnlichkeit nur durch ihre blinde Stärke der Moralität gefährlich ſeyn, und ſich den Vorſchriften der Vernunft bloſs als eine Macht widerſetzen. Die Stimme der Gerechtigkeit, der Mäſſigung, der Menſchlichkeit wird von der lauter ſprechenden Begierde überſchrien. Er iſt fürchterlich in ſeiner Rache, weil er die Beleidigung fürchterlich empfindet. Er raubt und mordet, weil ſeine Gelüſte dem ſchwachen Zügel der Vernunft noch zu mächtig ſind. Er iſt ein wüthendes Thier gegen andre, weil ihn ſelbſt der Naturtrieb noch thieriſch beherrſcht.

Vertauſcht er aber dieſen wilden Naturſtand mit dem Zuſtande der Verfeinerung, veredelt der Geſchmack ſeine Triebe, weiſt er denſelben würdigere Objekte in der moraliſchen Welt an, mäſsigt er ihre rohen Ausbrüche durch die Regel der Schönheit, ſo kann es geſchehen, daſs eben dieſe Triebe, die vorher nur durch ihre blinde Gewalt furchtbar waren, durch einen Anſchein von Würde und durch eine angemaſste Autorität der Sittlichkeit des Charakters noch weit gefährlicher werden, und unter der Maske von Unſchuld, Adel und Reinigkeit eine weit ſchlimmere Tyranney gegen den Willen ausüben.

Der Menſch von Geſchmack entzieht ſich freywillig dem groben Joch des Inſtinkts. Er unterwirft ſeinen Trieb nach Vergnügen der Vernunft, und verſteht ſich dazu, die Objekte ſeiner Begierden ſich von dem denkenden Geiſt beſtimmen zu laſſen. Je öfter nun der Fall ſich erneuert, daſs das moraliſche und das äſthe-

tiſche Urtheil, das Sittengefühl und das Schönheitsgefühl, in demſelben Objekte zuſammentreffen und in demſelben Ausſpruche ſich begegnen, deſto mehr wird die Vernunft geneigt, einen ſo ſehr vergeiſtigten Trieb für einen der Ihrigen zu halten, und ihm zuletzt das Steuer des Willens mit uneingeſchränkter Vollmacht zu übergeben.

So lange noch Möglichkeit vorhanden iſt, daſs Neigung und Pflicht in demſelben Objekt des Begehrens zuſammentreffen, ſo kann dieſe Repräſentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl keinen poſitiven Schaden anrichten, obgleich, ſtreng genommen, für die Moralität der einzelnen Handlungen, dadurch nichts gewonnen wird. Aber der Fall verändert ſich gar ſehr, wenn Empfindung und Vernunft ein verſchiedenes Intereſſe haben — wenn die Pflicht ein Betragen gebietet, das den Geſchmack empört, oder wenn ſich dieſer zu einem Objekt hingezogen ſieht, das die Ver-

nunft, als moralische Richterinn, zu verwerfen gezwungen ist.

Jetzt nehmlich tritt auf einmal die Nothwendigkeit ein, die Ansprüche des moralischen und ästhetischen Sinnes, die ein so langes Einverständniss beynahe unentwirrbar vermengte, auseinander zu setzen, ihre gegenseitigen Befugnisse zu bestimmen, und den wahren Gewalthaber im Gemüth zu erfahren. Aber eine so ununterbrochene Repräsentation hat ihn in Vergessenheit gebracht, und die lange Observanz, den Eingebungen des Geschmacks unmittelbar zu gehorchen, und sich dabey wohl zu befinden, musste diesem unvermerkt den Schein eines Rechts erwerben. Bey der Untadelhaftigkeit, womit der Geschmack seine Aufsicht über den Willen verwaltete, konnte es nicht fehlen, dass man seinen Aussprüchen nicht eine gewisse Achtung zugestand, und diese Achtung ist es eben, was die Neigung jetzt mit verfänglicher Dialektik gegen die Gewissenspflicht geltend macht.

Achtung ist ein Gefühl, welches nur für das Gesetz und was demselben entspricht, kann empfunden werden. Was Achtung fodern kann, macht auf unbedingte Huldigung Anspruch. Die veredelte Neigung, welche sich Achtung zu erschleichen gewusst hat, will also der Vernunft nicht mehr untergeordnet, sie will ihr beygeordnet seyn. Sie will für keinen treubrüchigen Unterthan gelten, der sich gegen seinen Oberherrn auflehnt; sie will als eine Majestät angesehen seyn, und mit der Vernunft, als sittliche Gesetzgeberinn, wie Gleich mit Gleichem handeln. Die Waagschalen stehen also, wie sie vorgiebt, dem Rechte nach gleich, und wie sehr ist da nicht zu fürchten, dass das Interesse den Ausschlag geben werde!

Unter allen Neigungen, die von dem Schönheitsgefühl abstammen, und das Eigenthum feiner Seelen sind, empfiehlt keine sich dem moralischen Gefühl so sehr, als der veredelte Affekt der Liebe, und keine ist fruchtbarer an Gesinnungen, die

der wahren Würde des Menſchen entſprechen. Zu welchen Höhen trägt ſie nicht die menſchliche Natur, und was für göttliche Funken weiſs ſie nicht oft auch aus gemeinen Seelen zu ſchlagen! Von ihrem heiligen Feuer wird jede eigennützige Neigung verzehrt, und reiner können Grundſätze ſelbſt die Keuſchheit des Gemüths kaum bewahren, als die Liebe des Herzens Adel bewacht. Oft, wo jene noch kämpften, hat die Liebe ſchon für ſie geſiegt, und durch ihre allmächtige Thatkraft Entſchlüſſe beſchleunigt, welche die bloſse Pflicht der ſchwachen Menſchheit umſonſt würde abgefodert haben. Wer ſollte wohl einem Affekte mistrauen, der das Vortrefliche in der menſchlichen Natur ſo kräftig in Schutz nimmt, und den Erbfeind aller Moralität, den Egoism, ſo ſiegreich beſtreitet?

Aber man wage es ja nicht mit dieſem Führer, wenn man nicht ſchon durch einen beſſern geſichert iſt. Der Fall ſoll eintreten, daſs der geliebte Gegenſtand

unglücklich iſt, daſs er um unſertwillen unglücklich iſt, daſs es von uns abhängt, ihn durch Aufopferung einiger moraliſchen Bedenklichkeiten glücklich zu machen. „Sollen wir ihn leiden laſſen, um ein reines Gewiſſen zu behalten? Erlaubt dieſes der uneigennützige, groſsmüthige, ſeinem Gegenſtand ganz dahin gegebene, über ſeinen Gegenſtand ganz ſich ſelbſt vergeſſende Affekt? Es iſt wahr, es läuft wider unſer Gewiſſen, von dem unmoraliſchen Mittel Gebrauch zu machen, wodurch ihm geholfen werden kann — aber heiſst das l i e b e n, wenn man bey dem Schmerz des Geliebten noch an ſich ſelbſt denkt? Wir ſind doch alſo mehr für uns beſorgt, als für den Gegenſtand unſerer Liebe, weil wir lieber dieſen unglücklich ſehen als es durch die Vorwürfe unſers Gewiſſens ſelbſt ſeyn wollen?" So ſophiſtiſch weiſs dieſer Affekt die moraliſche Stimme in uns, wenn ſie ſeinem Intereſſe entgegenſteht, als eine Anregung der Selbſtliebe verächtlich zu machen, und unſre ſittliche Würde als ein Be-

ſtandſtück unſrer Glückſeligkeit vorzuſtellen, welche zu veräuſsern in unſrer Willkühr ſteht. Iſt unſer Charakter nicht durch gute Grundſätze feſt verwahrt, ſo werden wir ſchändlich handeln bey allem Schwung einer exaltirten Einbildungskraft, und über unſre Selbſtliebe einen glorreichen Sieg zu erfechten glauben, indem wir, gerade umgekehrt, ihr verächtliches Opfer ſind. In dem bekannten franzöſiſchen Roman Liaiſons dangereuſes findet man ein ſehr treffendes Beyſpiel dieſes Betruges, den die Liebe einer ſonſt reinen und ſchönen Seele ſpielt. Die Präſidentinn von Tourvel iſt aus Überraſchung gefallen, und nun ſucht ſie ihr gequältes Herz durch den Gedanken zu beruhigen, daſs ſie ihre Tugend der Groſsmuth geopfert habe.

Die ſogenannten unvollkommenen Pflichten ſind es vorzüglich, die das Schönheitsgefühl in Schutz nimmt, und nicht ſelten gegen die vollkommenen behauptet. Da ſie der Willkühr des Subjekts

weit mehr anheim ſtellen, und zugleich einen Glanz von Verdienſtlichkeit von ſich werfen, ſo empfehlen ſie ſich dem Geſchmack ungleich mehr, als die vollkommenen, die unbedingt mit ſtrenger Nöthigung gebieten. Wie viele Menſchen erlauben ſich nicht, ungerecht zu ſeyn, um groſsmüthig ſeyn zu können! Wie viele giebt es nicht die um einem Einzelnen wohl zu thun, die Pflicht gegen das Ganze verletzen, und umgekehrt; die ſich eher eine Unwahrheit als eine Indelikateſſe, eher eine Verletzung der Menſchlichkeit als der Ehre verzeihen, die, um die Vollkommenheit ihres Geiſtes zu beſchleunigen, ihren Körper zu Grund richten, und, um ihren Verſtand auszuſchmücken, ihren Charakter erniedrigen. Wie viele giebt es nicht, die ſelbſt vor einem Verbrechen nicht erſchrecken, wenn ein löblicher Zweck dadurch zu erreichen ſteht, die ein Ideal politiſcher Glückſeligkeit durch alle Greuel der Anarchie verfolgen, Geſetze in den Staub treten, um

für beſſere Platz zu machen, und kein Bedenken tragen, die gegenwärtige Generation dem Elende Preis zu geben, um das Glück der nächſtfolgenden dadurch zu beveſtigen. Die ſcheinbare Uneigennützigkeit gewiſſer Tugenden giebt ihnen einen Anſtrich von Reinigkeit, der ſie dreiſt genug macht, der Pflicht ins Angeſicht zu trotzen, und manchem ſpielt ſeine Phantaſie den ſeltſamen Betrug, daſs er über die Moralität noch hinaus, und vernünftiger als die Vernunft ſeyn will.

Der Menſch von verfeinertem Geſchmack iſt in dieſem Stück einer ſittlichen Verderbniſs fähig, vor welcher der rohe Naturſohn, eben durch ſeine Rohheit, geſichert iſt. Bey dem letztern iſt der Abſtand zwiſchen dem, was der Sinn verlangt, und dem, was die Pflicht gebietet, ſo abſtechend und ſo grell, und ſeine Begierden haben ſo wenig geiſtiges, daſs ſie ſich, auch wenn ſie ihn noch ſo deſpotiſch

beherrſchen, doch nie bey ihm in Anſehen ſetzen können. Reizt ihn alſo die überwiegende Sinnlichkeit zu einer unrechten Handlung, ſo kann er der Verſuchung zwar unterliegen, aber er wird ſich nicht verbergen, daſs er fehlt, und der Vernunft ſogar in demſelben Augenblick huldigen, wo er ihrer Vorſchrift entgegenhandelt. Der verfeinerte Zögling der Kunſt hingegen will es nicht Wort haben, daſs er fällt, und um ſein Gewiſſen zu beruhigen, belügt er es lieber. Er möchte zwar gern der Begierde nachgeben, aber ohne dadurch in ſeiner eigenen Achtung zu ſinken. Wie bewerkſtelligt er nun dieſes? Er ſtürzt die höhere Autorität vorher um, die ſeiner Neigung entgegenſteht, und ehe er das Geſetz übertritt, zieht er die Befugniſs des Geſetzgebers in Zweifel. Sollte man es glauben, daſs ein verkehrter Wille den Verſtand ſo verkehren könne? Alle Würde, auf welche eine Neigung Anſpruch machen kann, hat ſie bloſs ihrer Übereinſtimmung mit der Vernunft zu verdanken, und nun iſt

ſie

ſie ſo verblendet als dreiſt, auch bey ihrem Widerſtreit mit der Vernunft ſich dieſer Würde anzumaſsen, ja ſich derſelben ſogar gegen das Anſehen der Vernunft zu bedienen.

So gefährlich kann es für die Moralität des Charakters ausſchlagen, wenn zwiſchen den ſinnlichen und den ſittlichen Trieben, die doch nur im Ideale und nie in der Wirklichkeit vollkommen einig ſeyn können, eine zu innige Gemeinſchaft herrſcht. Zwar die Sinnlichkeit wagt bey dieſer Gemeinſchaft nichts, da ſie nichts beſitzt, was ſie nicht hingeben müſste, ſobald die Pflicht ſpricht, und die Vernunft das Opfer fodert. Für die Vernunft aber, als ſittliche Geſetzgeberinn, wird deſto mehr gewagt, wenn ſie ſich von der Neigung ſchenken läſst, was ſie ihr abfodern könnte; denn unter dem Schein von Freywilligkeit kann ſich leicht das Gefühl der Verbindlichkeit verlieren, und ein Geſchenk läſst ſich verweigern, wenn der Sinnlichkeit

einmal die Leiſtung beſchwerlich fallen ſollte. Ungleich ſicherer iſt es alſo für die Moralität des Charakters, wenn die Repräſentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl wenigſtens momentweiſe aufgehoben wird, wenn die Vernunft öfters unmittelbar gebietet, und dem Willen ſeinen wahren Beherrſcher zeigt.

Man ſagt daher ganz richtig, daſs die ächte Moralität ſich nur in der Schule der Widerwärtigkeit bewähre, und eine anhaltende Glückſeligkeit leicht eine Klippe der Tugend werde. Glückſelig nenne ich den, der um zu genieſsen, nicht nöthig hat, unrecht zu thun, und um recht zu handeln, nicht nöthig hat, zu entbehren. Der ununterbrochen glückliche Menſch ſieht alſo die Pflicht nie von Angeſicht, weil ſeine geſetzmäſsigen und geordneten Neigungen das Gebot der Vernunft immer antizipiren, und keine Verſuchung zum Bruch des Geſetzes das Geſetz bey ihm in Erinnerung bringt. Einzig durch den Schönheitsſinn, den Statthalter der

Vernunft in der Sinnenwelt, regiert, wird er zu Grabe gehen, ohne die Würde ſeiner Beſtimmung zu erfahren. Der Unglückliche hingegen, wenn er zugleich ein Tugendhafter iſt, genieſst den erhabenen Vorzug, mit der göttlichen Majeſtät des Geſetzes unmittelbar zu verkehren, und da ſeiner Tugend keine Neigung hilft, die Freyheit des Dämons noch als Menſch zu beweiſen.





